



الفقر والإحسان فى مصر

عصر سلاطين المماليك ١٢٥٠ - ١٥١٧م

تأليف
آدم صبرة

ترجمة
قاسم عبده قاسم

المشروع القومى للترجمة

509

لمشروع القومى للترجمة

الفقر والإحسان فى مصر

عصر سلاطين المماليك ١٢٥٠ - ١٥١٧م

تأليـف : د. آدم صبرة

ترجمة وتقديم وتعليق : د. قاسم عبده قاسم



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٥٠٩
- الفقر والإحسان فى مصر
(عصر سلاطين المماليك ١٢٥٠ - ١٥١٧م)
- د. آدم صبرة
- د. قاسم عبده قاسم
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

Poverty and Charity in Medieval Islam

Mamluk Egypt, 1250 - 1517

Adam Sabra

Cambridge University Press 2000

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com

المحتويات

قائمة الجداول

مقدمة المترجم

حين بدأت مطالعة هذا الكتاب أدركت أهميته الفائقة فى دراسة جانب مهم ومثير من جوانب التاريخ الاجتماعى لمدينة االقاهرة خاصة ، وتاريخ المجتمع المصرى بشكل عام ، والتاريخ الاجتماعى للحضارة العربية الإسلامية بشكل أكثر عمومية .

إذ إن مؤلف الكتاب الدكتور آدم صبرة ، جعل من دراسة " الفقر والإحسان فى القاهرة زمن سلاطين المماليك " نافذة تطل على جوانب رحبة من جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية بل السياسية والفكرية ، فى عاصمة دولة سلاطين المماليك التى عاشت فى رحاب الزمان ما يزيد على قرنين وسبعين سنة ؛ ففى مناقشته لمفهوم الفقر على المستوى الدينى والصوفى والاجتماعى استعرض المؤلف تطور الفكر الإسلامى حول الفقر والإحسان ، وحاول أن يرسم حدوداً دقيقة بين الفقر كمفهوم دينى، والفقر فى المفاهيم الصوفية ، والفقر فى المصطلح الاجتماعى، وقد كان الفصل الأول كله مكرّساً لهذه المحاولة التى تشى بمدى الجهد الذى بذله المؤلف . بيد أن المؤلف وجد نفسه فى غمار التعريفات المختلفة للفقر بعيداً عن حقائق الفقر نفسه وربما أغرته كثرة كتابات الفقهاء والصوفية عن الفقر بالمعنى الدينى والصوفى، عن المزيد من الاهتمام بالفقر بوصفه ظاهرة اجتماعية .

ولكن الفصول من الثانى إلى السادس كانت دراسة جادة ومدهشة للفقر والإحسان ، ولكافة الظواهر والمؤسسات الاجتماعية والخيرية التاريخية التى شهدتها القاهرة زمن سلاطين المماليك ؛ إذ إن دراسة التسول والشحاذة وعادة منح الصدقات وعمل الخير التى كانت منتشرة فى القاهرة آنذاك قد كشفت الكثير من جوانب الحياة الاجتماعية فى ذلك العصر ، كما كشفت عن العلاقة بين الدولة ورعاياها فى سياق المفاهيم السياسية السائدة فى تلك العصور . ومن أهم فصول الكتاب ذلك الفصل الذى خصصه المؤلف لدراسة تأثير نظام الأوقاف على الفقر وأعمال الخير والإحسان

موضحًا تأثير هذه الأوقاف فى تحقيق التكافل الاجتماعى وسد الثغرات الناجمة عن غياب دور الدولة .

من ناحية أخرى تناول المؤلف مستويات المعيشة قياسًا على بعض المعلومات عن أجور بعض موظفى الأوقاف ، كما استعرض المجاعات وحالات نقص الطعام وتأثيرها على ازدياد معدلات الفقر فى المجتمع القاهرى .

هذه بشكل عام أهم الخطوط العريضة للموضوعات التى يتناولها الكتاب ، وقد عالجها المؤلف معالجة علمية واستخدم كل أدوات المنهج التاريخى فى سبيل توضيح جوانب هذا الموضوع المهم .

وتبقى بعض الملاحظات على هذا الكتاب :

أولاً : إن ثقافة المؤلف تجعله أحيانًا غير قادر على الفهم الشامل لحقائق الحياة الاجتماعية فى القاهرة فى عصر سلاطين المماليك .

ثانيًا : إنه يميل أحيانًا إلى التعميم اعتمادًا على بعض الأدلة الجزئية .

ثالثًا : إنه يعتمد كثيرًا على استنتاجات الباحثين الأجانب من المصادر ، مما أوقعه فى بعض الأخطاء التى كان يمكنه تجنبها لو أنه قرأ المصادر نفسها .

رابعًا : إنه غير مطلع بشكل كاف على الدراسات العربية المتعلقة بموضوعه .

وقد أثبتنا هذه الملاحظات فى مكانها من الترجمة العربية .

أما عن الترجمة العربية فإننى استمتعت بترجمة هذا الكتاب المهم ، ولكننى وجدت نفسى فى كثير من الأحيان أقوم بدور محقق النص لأن المؤلف يورد اقتباسات كثيرة من المصادر التاريخية العربية ؛ إذ كان لزامًا علىّ باستمرار أن أرجع إلى المصادر التاريخية العربية لإثبات النصوص الأصلية التى ترجمها الدكتور آدم صبرة إلى اللغة الإنجليزية .

وقد حاولت – قدر طاقتى – أن ألتزم بحرفية النص الأصلى للكتاب مع الإبقاء على خصائص الكتابة باللغة العربية . وحينما كانت الضرورة تستدعى أن أعلق على بعض ما كتبه المؤلف – موافقة أو معارضة أو توضيحًا – كتبت تعليقى فى الهامش

ممهوراً بكلمة (المترجم) . ولست أظن أن متاعب الترجمة يمكن أن تخفى على كل من مارسها ، ويكفى منها أن المترجم ينكر ذاته لصالح المؤلف لأنه يحبس نفسه داخل عقل المؤلف ، وأرجو أن يكون ما قدمته فى هذه الترجمة مساوياً ، أو مقارباً ، لجهد المؤلف الذى أخرج لنا هذا الكتاب المهم .

وأرجو أن يسامحنى القارئ إذا اكتشف بعض الأخطاء التى ربما أكون قد وقعت فيها أثناء الترجمة .

وأخيراً ، فإننى أقدم هذه الترجمة العربية للقارئ الكريم عارفاً بأن الكتاب إضافة مهمة للمكتبة العربية ، كما أن مؤلفه الدكتور آدم صبرة قدم إسهاماً متميزاً لدراسات التاريخ الاجتماعى .

والله الموفق والمستعان

دكتور قاسم عبده قاسم

إهـداء

إلى والديَّ

شكر وعرفان

كان أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه قدمت فى قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون . وأود أن أعبر عن شكرى القلبى للمشرفين على رسالتى ميشيل كوك وابراهام أيدوڤيتش ، وإلى المناقشين وليم جوردان وحسين مُدَرِّسى . إذ إن قراءاتهم الواعية ، وتعليقاتهم ، على المسودات السابقة لهذا الكتاب قد حسَّنته بدرجة كبيرة .

وفى مسار بحثى ، أفدت من استخدام عدد من المؤسسات البحثية والمكتبات . وأود أن أشكر ، على وجه الخصوص ، السيدة سوسن عبد الغنى والعاملين فى دار الوثائق القومية والدكتور حسام الدين كنج والعاملين فى الدفترخانة بوزارة الأوقاف فى القاهرة . وبالإضافة إلى ذلك ، تلقيت مساعدة قيمة من العاملين فى مكتبات جامعة برنستون وهارڤارد وايدنر ، ومكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ودار الكتب المصرية ، ومكتبة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، ومكتبة البودليان ومكتبة الفاتيكان .

ولم يكن من الممكن إنجاز البحث الضرورى فى القاهرة بدون الحصول على منحة من مركز البحوث الأمريكى بالقاهرة ، ومساعدة هيئة العاملين به ، وخاصة ترى والز والسيدة أميرة عبد الحميد . وكان من كرم دكتور والز السماح لى بالاستمرار فى الانتساب إلى مركز البحوث الأمريكى بالقاهرة حتى بعد انقضاء منحة الزمالة الدراسية ، وهو ما أتاح لى أن أنهى عملى فى مجموعات الوثائق . وفضلاً عن ذلك ، تلقيت منحة بحثية صيفية من برنامج برنستون فى دراسات الشرق الأدنى أتاحت لى شراء بعض نسخ المخطوطات . ومن ثم فإن الشكر واجب لمدير البرنامج هيث لورى .

وإننى مدين بديون متنوعة لعدد من الأفراد الآخرين . إذ إننى شاركت فى حلقة نقاشية عن الفقر سنة ١٩٩٧م فى اجتماع لرابطة دراسات الشرق الأوسط ، وأفدت من تعليقات المشاركين فى الحلقة النقاشية؛ ماينى إنر ، وميشيل بونر ، ومارك كوهين ،

وإنجريد ماتسون وليسلي بيرس . كما أنني قدمت أجزاء من كتـابي في برنستـون في مناسبتين وتلقيت تعليقات مفيدة من هيئة التدريس ومن الطلبـة الحـاضرين . وقد منحتني هدى لطفي تجربتي الأولى في قراءة الوثائق بفصلها بجامعة هارفارد ؛ كما أنها قدمت لي في القاهرة بعض الاقتراحات المفيدة حول كيفية متابعة موضوعي . وقد شاركني محمد فتحي الزامل حماستي للمماليك وكان غاية في الكـرم بمساعدته في الحصول على مواد البحث التي يصعب الحصول عليها . كذلك كان حسن الملطاوي على استعداد دائم لتقديم يد المساعدة، كمـا حصل بالتعـاون مع كـارين ريجنال على نسخ من المخطوطات لي بعد أن غادرت القاهرة .

بالإضافة إلى ذلك ، أود أن أسجل شكري للعاملين بقسم دراسات الشرق الأدنى وبرنامج دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون ، خاصة كاثلين نايت أونيل وكارين منك . وأخيراً أود توجيه شكري لناشري في مطبعة جامعة كمبردچ والقارئين اللذين اختارتهما المطبعة لقراءة مخطوطي . إذ إن تعليقاتهما كانت مفيدة للغاية في تنقية النص .

الفصل الأول

تقديم

التاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط قبل العصر الحديث موضوع مايزال فى طور بدايته. فعلى الرغم من الأعمال الفذة لعدد قليل من الباحثين مثل كلود كاهن ، وإيرا لابيدوس وسعيد عبد الفتاح عاشور ، فإن معرفتنا قليلة بشكل لافت عن التطور فى هذه المجتمعات قبل القرن العشرين(*). ويمكن إرجاع هذا الجهل إلى مصدرين : فمن ناحية ، كان الباحثون فى التاريخ الإسلامى يركزون على دراسة النُخب ، أى الحكام والعلماء . وعلى حين أن هناك أسباباً كثيرة تبرر دراسة دور النُخَب فى المجتمع ، فإن المرء غالباً ما يتساءل عن نوع المجتمع الذى أنتج هذه النُخَب . وثمة عائق آخر أمام تطور التاريخ الاجتماعى يتمثل فى غياب ، أو الغياب الملحوظ ، للمادة المصدرية . فحينما ذكرت هذا المشروع لعدد من الباحثين، سُئلت أكثر من مرة عما إذا كانت هناك أية مصادر لمثل هذا المشروع . وأملى أن ما عثرت عليه سوف يشجع آخرين على القيام بمزيد من البحث فى موضوع الفقر فى الشرق الأوسط فى العصور الوسطى . فبعد أكثر من خمس سنوات من العمل فى هذا المشروع ، لدى اقتناع راسخ بأن المصادر لم تُستنفد بأى حال . وتصدق هذه الملاحظة بشكل خاص على مصر فى عصر سلاطين المماليك ، التى تتوفر عنها مادة مصدرية ثرية ومتنوعة ، ولكنى مقتنع بأن مادة دراسة الفقر موجودة لعدد من المجتمعات الإسلامية الأخرى قبل العصر الحديث .

(*) الحقيقة أن المؤلف هنا ربما لم يطلع على الدراسات التى أجريت فى ربع القرن الأخير عن مختلف الجوانب الاجتماعية فى مصر الإسلامية . والتى تناولت أهل الذمة ، والحرف والصناعات ، والأسرة ، والعامة فى المدن ، ومدينة القاهرة ، والجاليات الأجنبية ، والحياة الزراعية - والأزمات والأوبئة ، والعادات والتقاليد ... وغيرها - راجع الرسائل الجامعية التى أجيزت فى مختلف الجامعات المصرية (وبعضها تم نشره بالفعل) - (المترجم) .

وإذا كان التاريخ الاجتماعي قد لقى اهتمامًا قليلاً من الباحثين في الشرق الأوسط في العصور الوسطى ، فإن دراسة الفقر لم تحظ بأى اهتمام تقريبًا ، على الأقل حتى وقت قريب ، فبينما ضمَّن " إيرا لابيدوس " فصلاً عن " العامة " في كتابه " المدن الإسلامية في العصور الوسطى " ، وقام باحثون آخرون قلائل مثل "وليم برينر" و " إلياهو آشتور " بكتابة مقالات مثيرة للاهتمام ، فإن دراسة الفقر بوصفه موضوعاً بحد ذاته مايزال في بدايته[١]. وفضلاً عن ذلك ، فإنه على الرغم من الكتابات الوفيرة التى كتبت عن موضوع الوقف ، فإن دور الإحسان في المجتمعات المسلمة في العصور الوسطى لم تتم دراسته . وحتى وقت قريب ، كان أى إمرؤ مهتم بهذا الموضوع مضطراً إلى التعامل مع مقالة " نورمان ستيلمان " القصيرة ، ويلحق بها مناقشات مختصرة قام بها محمد محمد أمين في دراسته عن الوقف[٢]. وكتب أحد تلاميذ محمد أمين رسالة عن الخدمات الاجتماعية التى كانت الأوقاف تقدمها ، ولكن هذه الرسالة لم تُنشر وليس من السهل الحصول عليها وثمة استثناء أساسى في قاعدة التجاهل هذه يتمثل في الجماعة اليهودية التى تتحدث عنها أوراق الجنيزا القاهرية ، والتى كانت خدماتها الاجتماعية محل دراسة . ففى البداية قام " س . د. جويتين " بدراسة مُفصَّلة " لخزينة الجماعة " التى كانت تقدم للفقراء اليهود في كتابه الشهير A Mediterranean Society[٣] . ومنذ ذلك الحين تمت دراسة صدقات الجماعة اليهودية على يد موشى جيل[٤] . وفى فترة أحدث قام مارك كوهين بدراسة التماسات اليهود الفقراء للحصول على المساعدة من جماعتهم .

وفى مجرى دراسة التاريخ الإسلامى هناك إشارات أيضًا على التقدم . إذ إن الفقر في العصر العباسى كان محل دراسة يقوم بها ميخائيل بونر[٥] . كما أن الفقر والهامشية في مصر القرن التاسع عشر موضوع بحث يجرى العمل فيه على يد ماين إنر وخالد فهمى . وإذا ما ارتبطت هذه الدراسات بالاهتمام المتزايد بالتاريخ الاجتماعى العثمانى ، بما في ذلك الدراسات التى قام بها أمى سنجر وهيث لورى عن الفقر والإحسان ، فإنها تجعل المرء يعتقد أن معرفتنا عن التاريخ الاجتماعى لشعوب الشرق الأوسط سوف تزيد بكثرة في السنوات العشر القادمة.

وعلى الرغم من علامات التقدم هذه ، فإن الدراسات المتكاملة عن الفقر فى الشرق الأوسط قبل العصر الحديث لا وجود لها بالفعل[٦]. وفى حدود علمى فإن هذا الكتاب هو أول دراسة تخصص لموضوع الفقر فى الشرق الأوسط قبل القرن التاسع عشر . وكما ذكرت من قبل ، فإن هذه الفجوة فى مجال تاريخ الشرق الأوسط يمكن إرجاعها إلى نقص الاهتمام فى التاريخ الاجتماعى بهذا المجال حتى زمن قريب على الأقل .

ومن المهم أن نقابل دراسة التاريخ الاجتماعى فى الشرق الأوسط بالحقل المشابه فى تاريخ أوربا العصور الوسطى وبواكير العصور الحديثة . إذ إن صعود التاريخ الاجتماعى، الذى بدأ فى ستينيات القرن العشرين ، أنتج عدداً ضخماً من الدراسات ، بما فيها عدد كبير من الدراسات عن الفقر والإحسان ، وهى موضوعات ماتزال تستحوذ على اهتمام الباحثين . والواقع أن إحدى هذه الدراسات، وهو كتاب ميشيل مولات بعنوان " *الفقر فى العصور الوسطى* "[٧]. هو الذى ألهمنى محاولة القيام بهذه الدراسة عن الفقر فى القاهرة فى عصر سلاطين المماليك . ومنذ فترة أقرب نشر برونيسلاو جيرميك وروبرت چوتى دراسات مسحية مهمة للبحوث التى اهتمت بالفقر فى التاريخ الأوربى[٨] .

وأحد التحديات التى تواجه الباحث الذى يرغب فى دراسة تاريخ الفقر والإحسان فى العالم الإسلامى قبل العصر الحديث يتمثل فى مشكلة التعرف على المصادر . وعلى نحو ما قد يتوقع المرء ، فإن المصادر المتاحة أمام مؤرخ أوربا فى الفترة نفسها أكثر بكثير ، ومن ثم فلابد من مقاربة مختلفة وتناول مختلف للمصادر . كذلك فإن مؤرخ تلك الفترة من تاريخ الشرق الأوسط لا يقدر على الوصول إلى ذلك النوع من الأرشيفات التى لها أهمية بالغة فى الكتابة عن التاريخ العثمانى . ومع هذا، فإن الفترة المملوكية تمتلك الكثير ، وربما أكثر من أية فترة أخرى فى التاريخ الإسلامى . وعلى نحو ما سنرى، فإن عدداً كبيراً من الوثائق القيمة المتعلقة بالأوقاف قد نجت من عوادى الزمن. وبالإضافة إلى ذلك ، فإن معظم المدونات التاريخية التى كتبت فى هذه الفترة ماتزال باقية وتشكل مجموعة ثرية من المؤلفات التاريخية . وقد اهتمت طائفة من مؤلفى المدونات التاريخية المملوكية بالمجتمع من حولهم ، وتمثل كتاباتهم مصادر قيمة للتاريخ الاجتماعى . وربما تتمثل الأهمية الأكبر فى أن المؤرخين فى عصر سلاطين المماليك كانوا ورثة التراث العلمى الإسلامى برمته بكل تطوره النظرى .

وثمة نقطة سرعان ما تتبدى واضحة لأى أمرىء يعرف دراسات الفقر والإحسان فى أوربا العصور الوسطى ومطلع العصور الحديثة تتمثل فى أن الدين أساسى فى تشكيل مفاهيم الفقر والإحسان . فقد قدَّم العهد الجديد مصدراً أساسياً تمكن المفكرون المسيحيون من تطوير نظرياتهم عن الفقر على أساسه - وهى نظريات تعرضت لتغيرات أساسية على مر القرون حينما تغيرت الظروف الاجتماعية وتغير تفسير جوانب كثيرة من جوانب العقيدة المسيحية . وفضلاً عن ذلك ، فإن مفهوم "الإحسان " مفهوم مسيحى ، وليس له مصطلح مقابل فى الفكر الإسلامى . وفى هذا الكتاب استخدمت مصطلح إحسان " Charity " لكى أشير إلى قيام الأغنياء بمساعدة الفقراء ، بغض النظر عن المعنى المسيحى الخاص والمحدد للمصطلح فى سبيل معنى أكثر عالمية وقابلية للتطبيق .

بالإضافة إلى أنه فى حالة الإسلام ، لايكاد يكون هناك كتاب عن مفاهيم الفقر والإحسان ، الذى هو الصدقة فى هذه الحالة ، فى الأدب الدينى . ومن ثم فإننى أبدأ هذا الكتاب بمحاولة ملء الفجوة . إذ إن الفصل الثانى مكرَّس لمناقشة نظريات الفقر فى الشرق الأوسط الإسلامى فى العصور الوسطى ومقارنة هذه المفاهيم بما نعرفه عن الفقراء فى القاهرة زمن سلاطين المماليك . فمنذ القرن التاسع الميلادى على الأقل (٣هـ) إن لم يكن قبل ذلك ، وحتى الفترة المملوكية (١٢٥٠ - ١٥١٧م) ، كان هناك جدل ، لاسيما فى دوائر الصوفية ، حول قيمة الفقر وأهميته . وتبرز نقطتان من هذا الفصل ؛ أولاً : تعريف الفقر بأنه حالة روحية وهو تعريف لم يتم قبوله دونما اعتراض فى المجتمع الإسلامى فى العصور الوسطى . بينما أعطى بعض المفكرين الفقر دوراً مهماً فى ممارستهم الروحية ، كان غيرهم أشد حرصاً فى تقييمهم *للفقير الصوفى*(*) . ثانياً : بقدر ما كانت مثل هذه الصياغات النموذجية مطبقة على الفقراء الحقيقيين فى القاهرة زمن سلاطين المماليك ، فإنها أنتجت أيضاً صورة متناقضة . فمن ناحية ، كان الفقراء محل ازدراء بل ومصدر خوف للطبقات الأعلى ، ومن ناحية أخرى ، كان ثمة

(*) استخدم المؤلف عبارة " Holy Poor " أى الفقير المقدس ، ورأيت ترجمتها وفقاً لمفاهيم عصر سلاطين المماليك من ناحية ، ولأن المصطلح الإنجليزى يصدق على رهبان أوربا العصور الوسطى من أمثال بطرس الناسك من ناحية أخرى - (المترجم) .

ظن بأن لهم مكانة روحية خاصة ، والمرء الذى يعطيهم الصدقات يتوقع أن ينال الثواب على أفعاله(*) .

يتناول الفصل التالى ممارسة منح الصدقات بالتفصيل. وكما هو الحال فى الفقر، طوَّر المفكرون المسلمون فى العصور الوسطى خطاباً مُركباً فى موضوع الصدقات . إذ إن سلوك وحوافز كل من مانح الصدقة ومتلقيها كانت خاضعة لفحص معتبر لضمان الحالة الروحية فى استبدال الصدقات بالصلاة . ومرة أخرى أحاول أن أنزل بمثل هذه الصياغات المثالية إلى أرض الواقع من خلال مقارنتها بما نعرفه من محاولات الدولة المملوكية لتنظيم الشحاذة والتسول فى القاهرة أو للتدخل لمساعدة الفقراء . والاستنتاج الأساسى الذى نخرج به مؤداه أن التصدق كان مسألة خاصة أساساً ، يقوم به الفرد بصورة غير علنية . وقد تدخلت الدولة فعلاً فى حالات بعينها ، مثل الإفراج عن المدينين من السجن أو الإشراف على ممتلكات الفقراء ، بيد أن هذه كانت استثناءات تبرهن على القاعدة. أما المحاولات المتقطعة لطرد المتسولين من شوارع القاهرة ، أو منع الرجال القادرين جسدياً من التسول ، فقد باءت بفشل ذريع ، ولايبدو أنها كانت تشكل أية سياسة مستقرة .

وغياب تدخل الحكومة على هذا النحو فى حياة الفقراء ينبئنا بشىء عن الدولة فى مصر فى عصر سلاطين المماليك . ففى معظم الأحوال كانت الدولة المملوكية غير قادرة تماماً على ، وربما لم تكن مهتمة ، بتوريط نفسها فى المشكلات الاجتماعية ، ما لم تخش أن غياب مثل هذا التدخل قد يؤدى إلى العنف ومعاناة الجماهير . ولم تحاول الدولة أن تنظم شئون الفقراء اليومية ، أو معظم سكان المدن فى الواقع .

واستخدام مصطلح " دولة " فى هذا السياق قد يتطلب أيضاً بعض الشرح . فحينما يفكر المرء فى مصطلح " دولة " تتبادر إلى الذهن فى الحال ثلاث وظائف :

(*) لا يرجع هذا إلى أن الفقراء لهم مكانة روحية خاصة كما يزعم المؤلف ، ولكن المسلم يجب أن يعطى الصدقات للفقراء ؛ وهو أمر حث عليه القرآن الكريم فى أكثر من موضع ، كما بين القرآن الكريم أن الله يضاعف الثواب لمن يساعد الفقراء بالصدقات . ومن ناحية أخرى ، فإن الأحاديث النبوية تحث المسلمين على الصدقة : " ما نقص مال من صدقة " وأن عمل ابن آدم يفنى وتبقى منه ثلاث منها الصدقة الجارية ... وهناك الكثير من الكتابات الفقهية حول الصدقة – (المترجم) .

الضرائب ، والجيش ، والنظام القضائى . ويصدق هذا على نحو خاص على الدول فيما قبل العصر الحديث ، مثل دولة سلاطين المماليك ، التى لم تكن لديها بعثات دبلوماسية دائمة أو وزارات للرعاية الاجتماعية . أما النظام القضائى فى مصر فى عصر سلاطين المماليك فقد كان بأيدى علماء الدين ، على الرغم من أن الأحكام الفعلية كانت تنفذ على أيدى السلطات العلمانية . وكانت الطبقة العسكرية طبقة مغلقة ، لايمكن لأبناء البلاد أن يلتحقوا بها . وبالتالى ، فإن جماهير سكان المدن لم يكن لهم سوى تعامل محدود مع السلطات ، باستثناء المحاكم أحياناً .

ولم يمنع هذا علماء الدين من تطوير نظرية حول مسئولية السلطان عن الطبقات الدنيا من السكان المسلمين ، كما أنه لم يوقف السلاطين عن تدعيم شرعيتهم من خلال الاهتمام الخاص بمصير فقراء المدن[٩] وبوصف السلاطين أكبر حائزى الأراضى الزراعية فى مصر ، فإنهم كانوا يملكون إمدادات وفيرة من الطعام الذى كان أكثر ما يحتاجه الفقراء ، كما كانوا يمتلكون الأراضى التى يمكن أن تخصص للمنشآت التى تقدم الخدمات الخيرية .

أما الفصل الرابع فهو مكرّس لدراسة هذه المنشآت ، التى عُرفت باسم الأوقاف[١٠]. ومن حسن الحظ ، أن حوالى ٢٥٠ وثيقة تتعلق بهذه الأوقاف قد بقيت من عصر سلاطين المماليك ومتاحة للباحثين حالياً . وهذه الوثائق موجودة بدار الوثائق القومية ووزارة الأوقاف وهى تمتلك مجموعتين من الوثائق " قديم " و " جديد "[١١] .

وعلى أساس من القراءة المنهجية لهذه الوثائق ، يمكن للمرء أن يصل إلى تقدير يمكن الاعتماد عليه لدور الأوقاف فى تقديم الخدمات إلى الفقراء . فأولاً ، يمكن للمرء أن يصف مختلف الخدمات التى كانت متاحة بفضل هذه الأوقاف للفقراء فى مجالات مثل الرعاية الصحية ، والتعليم ، وتقديم الطعام والماء ، ودفن الموتى . وثانياً ، من الممكن التعرف على الواقفين وتحديدهم فى مصطلحات عامة على الأقل. فقد جادلت ساندرا كاڤاللو بأن دراسات الفقراء قد ركزت على التخفيف عن الفقراء دونما دراسة منتظمة عن هويات ودوافع المحسنين[١٢]. وبينما ينبغى على المرء أن يحذر من أن ينزل بالإحسان إلي نوع من الرياء الذى يمارسه الأغنياء، فإن كاڤاللو كانت على حق ، إذ إن الأغنياء لم يكونوا يستجيبون للحاجات الاجتماعية فقط ، وإنما كانت لهم دوافعهم الخاصة للقيام بأعمال الخير والإحسان .

وهناك عدد من العوامل تتعلق بفهم دوافع مؤسسى الأوقاف فى القاهرة زمن سلاطين المماليك . ففى بعض الحالات ، تكون للمصالح الخاصة الأهمية الكبرى . إذ كانت الأوقاف تستخدم وسيلة لحماية ممتلكات الفرد من المصادرة وضمان أن ذريته سوف يعيشون من هذا الوقف . وكان لهذا الحافز له أهمية خاصة عند "أولاد الناس" ، أى أولاد المماليك ، الذين تدهورت مكانتهم كثيراً خلال القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى. بالإضافة إلى أن مؤسسى الأوقاف كانوا يبتغون ثواب الآخرة، وكان القصد من التصدق على الفقراء هو الفوز برضاء الله وثوابه من خلال صلوات الفقراء ودعواتهم للغني المحسن . وفي بعض الأحيان كانت هذه المصالح الخاصة تقع فى فخاخ مصالح الدولة . ويصدق هذا بشكل خاص على الأوقاف الضخمة التى خصصها السلاطين مثل المستشفيات . ففى هذه الحالات تخدم الأوقاف التى تمولها عوائد أراضى الدولة المصالح العامة من خلال تقديم الخدمات التى يحتاجها المجتمع المسلم ، كما تخدم المصالح الخاصة المتجسدة فى مقابر عائلات السلاطين التى خصصت لها الأوقاف . خلق هذا الاستخدام لممتلكات من خزانة الدولة مشكلة نظرية كبرى للمشرعين الأساسيين للنظام السياسى، أى علماء الدين . وعلى نحو ما سنرى ، حاولوا سد الفجوة بين المصالح الخاصة والمصالح العامة بالقول بأن حقيقة كون هذه الأوقاف تتضمن خدمات للفقراء ، وللعلماء أنفسهم ، هى التى تبرر وجودها . وبهذه الطريقة ، فإن دراسة نظرية ممارسة أعمال الخير والإحسان تقدم لنا رؤية من الداخل للكيفية التى أضفت بها الدولة الشرعية على حكمها . ونعرف أيضاً كيف كانت النخب تحمى مصالحها ، كما نفهم أيضًا كيف صاغوا المفاهيم عن رعايتهم الفقراء فى مصطلحات دينية .

ويتناول الفصل الخامس الفقراء أنفسهم . إذ يناقش هذا الفصل مستويات معيشة الفقراء فى القاهرة زمن المماليك . وباستخدام مصادر متنوعة ، أقوم بفحص طعام الفقراء ، وثيابهم ، ومساكنهم ، ثم أقارن المعلومات عن الرواتب المستخرجة من وثائق الوقف مع قوائم الأسعار التى جمعها بعض الباحثين من المؤرخات. والمعلومات عن الرواتب تتناول دخل " خدام الوقف " أى الرجال المأجورين لنظافة وصيانة وحراسة مساجد القاهرة ومدارسها وغيرها من المؤسسات . وبما أن المعلومات

المتاحة عن رواتب العمال والحرفيين نادرة نسبيًا ، فإن التناول الذى استخدمته هو أفضل ما فى متناولنا لتقدير مستويات معيشة العمال الفقراء .

أما الفصل السادس فهو مكرس للمجاعات وحالات نقص الغذاء . وعلى الرغم من بعض الدراسات المهمة عن أزمات مفردة ، فإن التأثير الكلى لهذه الحوادث والوسائل التى استخدمتها الدولة للتغلب عليها لم تدرس بشكل منهجى(١٣) . وهكذا فإننى أقوم بفحص كل حادثة رئيسية من حالات نقص الغذاء حدثت خلال سلطنة المماليك(*) . فى محاولة لتحديد السبب فى أن بعض الحالات قد أدت إلى المجاعة على حين أن معظمها مرَّت دون حدوث المجاعة. وبالإضافة إلى مناقشة حوادث نقص االغذاء نفسها، فإننى أنظر إلى الإجراءات التى اتخذتها الدولة للتغلب على هذه الأزمات . وهنا مرة أخرى نعلم شيئًا عن تكون الدولة المملوكية والعلاقات فيما بين النخبة . ففى أواخر القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى وأوائل القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى كان السلاطين قادرين على تنظيم توزيع الطعام التى يشارك فيها التجار الأثرياء ، وموظفو الدولة والأمراء . وبحلول القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى لم يعد التجار قوة داخل النخبة ، كما صار السلاطين أقل تأثيرًا فى جمع الأمراء وتعبئتهم للمساعدة فى التخفيف عن الفقراء . هذا التطور ترك السلاطين يتحملون وحدهم مسئولية التخفيف عن الفقراء أثناء أوقات الأزمات . وفى بعض الأحيان ، لم يكن هناك من يساعد الفقراء على الإطلاق . ولأن الفقراء كان عليهم أن يعتمدوا

(*) من الواضح أن نقص معلومات المؤلف عن الدراسات العربية قد حال بينه وبين معرفة ما كتب عن هذه الموضوعات ، انظر : قاسم عبده قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى : عصر سلاطين المماليك ، دار الشروق ١٩٩٤ ؛ شلبى إبراهيم الجعيدى ، الأزمات الاقتصادية والأوبئة فى عصر المماليك الجراكسة (رسالة دكتوراة ، جامعة المنصورة ١٩٩٩م) ؛ أحمد السيد الصاوى ، المجاعات فى عصر المماليك الجراكسة ، (رسالة دكتوراة ، جامعة المنصورة ١٩٩٩م) ؛ أحمد السيد الصاوى ، مجاعات مصر الفاطمية : أسباب ونتائج ، بيروت ١٩٨٨ ؛ حامد زيان ، الأزمات الاقتصادية والأوبئة فى مصر عصر سلاطين المماليك ، القاهرة ١٩٧٨م ؛ حياة ناصر الحجى ، المجاعة والطاعون وأثرهما على سلطنة المماليك ، حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية (جامعة قطر) العدد السابع ، ١٩٨٤م ... وغيرها .

وقد أغفل المؤلف هذه الدراسات ربما بسبب عدم قدرته على الوصول إلى هذه الدراسات المنشورة ؛ أما الرسائل الجامعية فمن المؤكد أنه لم يطلع على سجلاتها – (المترجم) .

غالبًا على أنفسهم فى هذه المواقف ، فإنهم طوروا عدداً من استراتيجيات البقاء وصفناها فى نهاية الفصل السادس . والفصل الأخير يقدم النتائج التى توصل إليها الكتاب فى إطار مقارن ، يقوم على أساس من كتابة التاريخ فى العالم القديم، وأوربا والصين فى العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث .

وينبغى أن أقول شيئًا عن حدود هذا الكتاب . أولاً ، أخترت أن أركز على الفقر والتدين حسب المفاهيم الإسلامية . ومن ثم ، فإنه ليس لدىَّ الكثير عن الجماعات اليهودية أو المسيحية فى مصر . وهذا الحذف ليس نتيجة عدم اهتمام بهذه الجماعات الدينية وتاريخها ؛ ولكنه ينبع من قناعة بأننا يجب أولاً أن نفهم مشهد ثقافة الأغلبية قبل أن نستطيع وضع دور الأقليات الدينية فى سياقه داخل هذه الثقافة . كذلك ، فإننى حددت معظم تعليقاتى داخل نطاق القاهرة . ومرة أخرى ، ليس السبب فى ذلك راجعًا إلى عدم أهمية التاريخ الريفى ، ولكن ، فى هذه الحالة، المصادر عن تاريخ الفقر فى الريف قليلة ومتباعدة . فحيثما تذكر المصادر الحضرية الفقر فى المناطق الريفية ، كنت أقدم تلك المعلومات فى المتن أو فى الهوامش ، ولكننى لا أحاول القيام بأى تقييم منهجى للفقر والإحسان فى الريف كما هو . وبالإضافة إلى ذلك ، تجاهلت تمامًا الصدقات والإحسان الذى كان يفيد أجزاء أخرى من دولة المماليك ، لاسيما مدينتى مكة والمدينة المقدستين . ففى هذا الحال ، تتوفر لدينا معلومات كثيرة فى المؤرخات وفى وثائق الوقف بالقدر الذى يجعل الموضوع جديراً بدراسة منفصلة .

وأخيراً ، يجب أن أذكر أن هذه الدراسة لم تستنفد بأى حال المصادر المتاحة لدراسة الفقر فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى . ذلك أن المصادر مثل السيرة الشعبية للظاهر بيبرس ، وسيرة أحمد الدنف ، وعلى الزيبق لم تستخدم تقريبًا . ولاشك فى أن قراءة متأنية لهذه النصوص التى تتحدث عن الشريعة الإسلامية والتى تقع فى عدة مجلدات سوف تقدم المزيد من المعلومات . ويشك المرء فى أن هناك مصادر أخرى عديدة يمكن أن تستخدم ، شريطة أن يتم تناولها بطريقة سليمة . وليس قصدى أن يكون لى القول الفصل فى هذا الموضوع ؛ وإنما يحدونى الأمل بأن يتشجع آخرون لمزيد من دراسة تاريخ الفقر فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى .

هوامش الفصل الأول

(١) انظر على وجه الخصوص : Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Middlė Ages, Cambridge, 1967 .

وهو يتضمن ببليوجرافيا مطولة .

(٢) Norman A. Stillman, " Charity and Social service in Medieval Islam" Societas 5 (1975), pp. 105-15 .

(٣) S.D.Goitein, A Mediterranean Society, Berkeley 1967 - 93 .

(٤) Moshé Gill, Documents of the Jewish Pious Faundations from the Cairo Geniza, Leiden 1976 .

(٥) Michael Bonner, " Definitions of Proverty and the Rise of the Muslim Poor", JRAS Series 3, 6 , 3 (1996) pp. 335 - 44 .

(٦) لايصدق هذا على القرن العشرين على أية حال . إذ إن فقراء القاهرة بشكل خاص كانوا موضوع دراسة عدد من الدراسات الحديثة . بالإضافة إلى ذلك ، فإن المشكلات التى جابهت الحكومات بسبب " التطور " وضعت فقراء المدن على الأجندة السياسية مما أدى إلى عدد من الدراسات المفصّلة . ولم يخضع فقراء الريف لمثل هذه الدراسة المكثفة ، ولكن الاتجاه نحو تخصيص الأرض الزراعية فى بلاد مثل مصر قد يجعلهم تحت الأضواء الكاشفة أيضًا .

(٧) Michel Mollat, The Poor in the Middle Ages : An Essay in Social History, New Haven , 1986 .

(٨) Bronsilaw Geremek, Poverty : A History , Oxford, 1994; Robert Jiitte, Poverty and Deviance in Early Modern, Europe, Cambridge, 1994 .

وهناك كتاب مهم آخر :

Evelyne Patlageam, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siécles, Paris, 1977 .

(٩) تهتم مصادرنا ، الأدبية والوثائقية ، اهتمامًا ضئيلاً بأحوال الريف . ومن ثم فإنه يصعب أن نعرف ما الإجراءات التى اتخذها السلاطين أو الأمراء للتخفيف من حدة الفقر فى الريف .

(١٠) عن الإسهامات المهمة في دراسة الأوقاف في مصر زمن المماليك انظر : محمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ٦٤٨ - ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م ، القاهرة ١٩٨٠م ؛ Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 à 922/1516, Cairo 1981 .

وقد أنتجت دراسة الوقف قائمة ببليوجرافية أكبر من أن نثبتها هنا .

(١١) في الهوامش سوف نشير إلى دار الوثائق بـ D W ، ونشير إلى الأوقاف بـ W A على حين يشير حرف "q" أو حرف " j" الذى يلى الرقم إلى المجموعة (قديم وجديد) .

(١٢) Sandra Covallo, Charity and Power in Early Modern Italy : Benefactors and their Motives in Turin, 1541 - 1789, Cambridge, 1995, pp. 1 - 3 .

(١٣) عن الدراسات لأزمات بعينها انظر :

Thierry Bianquis, " Une Crise frumentaire dans L'Egypte Fatimide, " JESHO 23 (1980), pp. 67-101; Maunira Chapoutot Remade, " Une Grande crise 'a la fin da XIII siécle en Egypt, " JESHO 26 (1983), pp. 217 - 45.

وعن أهمية المرض في التسبب في أزمات سكانية انظر :

Michael Dols, The Black Death in the Middle East, Princeton, 1977 .

الفصل الثانى

الفقر : الأفكار والحقائق

الفقر مفهوم يحيا حياة مزدوجة ، مثل أى مفهوم آخر ؛ فمن ناحية تثير كلمة "فقر" فى ذهن القارئ الحديث حقيقة الحرمان العارية . وفى هذه الحال ، يمكن تعريف الفقر بعدد غير محدود من الطرق، حسب دخل الفرد، أو حسب ممتلكات المرء ، أو الجماعة التى ينتمى الفرد إليها ... وما إلى ذلك . ومن ناحية أخرى ، الفقر أيضًا فكرة لها عدد من المعانى المختلفة بالنسبة للمسلمين فى العصور الوسطى . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه المعانى لم تكن تتمشى بالضرورة مع الحقيقة التى عاشها الفقراء أنفسهم .

وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا حقيقة أنه ليست هناك مصادر تحمل لنا أقوال فقراء القاهرة زمن سلاطين المماليك ، فإن العمل النموذجى لتحديد الكيفية التى رأى بها الفقراء قدرهم يبدو أكثر من مستحيل . فبدلاً من ذلك ، ينبغى على المؤرخ أن يقنع بدراسة الكيفية التى رأى بها الأشخاص الأكثر ثراء والأفضل تعليمًا ، والذين تركوا سجلات مكتوبة ، الفقراء ومكانهم فى المجتمع . وفى هذا الصدد ، يمكن أن يساعدنا المؤرخون فى عصر المماليك كثيرًا . إذ إن الكثيرين من المؤرخين ولاسيما أكثرهم شهرة وصيتًا ، تقى الدين المقريزى ، كانوا يهتمون بالطبقات المختلفة فى المجتمع القاهرى ، وكان لديهم على الأقل قدر ضئيل مما يقال عن الفقراء . وهكذا ، يمكن أن نحصل على بعض الفهم للكيفية التى رأت بها النُخب فى المجتمع المملوكى الفقر والفقراء وكيفية وعيهم بهم .

وعلى أية حال ، فإن الفقر لم يكن مجرد مفهوم اجتماعى فى المجتمعات الإسلامية فى العصور الوسطى ، وإنما كان نموذجًا دينيًا أيضًا . فعلى مرِّ القرون، عاش آلاف

الأشخاص حياة الفقر الطوعى ، بل إنهم تخلوا عن الثروة والمرتبة العالية فى المجتمع لكى يتفرغوا تمامًا لعبادة الله . وسلك غيرهم طريقًا أقل صرامة ، ولكنهم كانوا مايزالون يعتبرون أنفسهم " فقراء " أو " شحاذين " رفضوا القيم المادية فى سبيل ثواب الآخرة . وميل العلماء المسلمين وجماهير المؤمنين أنفسهم إلي تبجيل مثل أولئك الأشخاص أسهم بالمزيد في وضع الفقر فى صيغة مثالية . وسرعان ما أدت مثل هذه المواقف ، التى اختلطت بالتأكيد الموجود فى القرآن الكريم على أهمية منح الصدقات وفعل الخير ، إلى تلوين أفكار المسلمين عن الفقراء بشكل عام .

ويتناول هذا الفصل الفقر بوصفه حقيقة اجتماعية تعامل معها المؤرخون والأدباء فى العصور الوسطى ، وبوصفها مثالاً دينيًا أيضًا . وأبدأ ببحث مفردات الفقر السائدة في مؤرخات عصر سلاطين المماليك وغيرها من المصادر ، ثم أنتقل إلى دراسة مختلف المجموعات الاجتماعية بين الفقراء الذين يقابلهم المرء في المصادر التاريخية . وفى القسم التالى ، سوف أبحث فى الفقر بوصفه شكلاً نموذجيًا من التدين . وأكبر كتاب مؤثر فى هذا الموضوع هو كتاب أبى حامد الغزالى " إحياء علوم الدين " ، الذى يضم قسمًا عنوانه " فضيلة الفقر" . وبالإضافة إلي ذلك ، فإننى أناقش إلى أى مدى وُضعت الأفكار التى طرحها الغزالى وغيره موضع التطبيق فى عصر سلاطين المماليك .

الفقر مفهوماً اجتماعياً :

تحتوى اللغة العربية على عدد من الكلمات التى تثير فى الذهن مفهوم الفقر . أولها وأكثرها شيوعًا مصطلح فقر الذى يحمل معنيين : الفقر والحاجة . وفى الحالة الأخيرة ، يكون الفقر مرادفًا لكلمة " الحاجة " ، و " الفقراء " تساوى "أهل الحاجة " . وكما سنرى بمزيد من التفصيل فيما يلي ، أن الحاجة تُعتبر عند المفكرين المسلمين من خصائص الجنس البشرى بأسره . إذ إن كل المخلوقات بحاجة إلى خالقها ؛ ومن ثم فإن أى مؤمن يمكن أن يسمى نفسه " الفقير إلى الله"(١) أو " الفقير إلى ربه " . وهكذا ، فإن الفقر يمكن أن يكون خصلة من خصال الشخص الذى يفتقر إلى الممتلكات المادية ، أو خصلة من خصال البشرية جمعاء ، كما أن الغنى يمكن أن يشير

إلى ما يمتلكه الفرد أو الله الذى لايحتاج إلى خلقه . ومن ناحيـة أخرى ، فإن مصطلح " ثروة " ، له مضامين مادية محددة واضحة .

وفى التراث المعجمى غالبًا ما يكون الفقير قرين المسكين . وكل من اللفظين يشير إلى شخص يعانى من الحرمان المادى الذى يختلف فى الدرجة . وعندما كان مؤلفو القواميس والمعاجم يواجهون بالحاجة إلى مزيد من التحديد ، فإنهم كانوا يعجزون عن تحديد أى من اللفظين للدلالة على الشخص الذى لايملك شيئًا ألبتة وأيهما يطلق على الشخص الذى يمتلك النزر اليسير[٢] .

وتتمثل أهمية هذا التمييز فى استخدام هذين المصطلحين فى القرآن الكريم للإشارة إلى أولئك الذين يستحقون الصدقات { إنما الصدقات للفقراء والمساكين}[٣] . وفى محاولة لتحديد من يستحق الصدقات (الزكاة فى هذا السياق) تمت إراقة كميات كبيرة من الأحبار لتحديد هذين المصطلحين .

وبسبب أهمية هذه المصطلحات فى تحديد مستحقى الصدقات حقًا ، أسهم المشرعون الأوائل فى هذا الجدل . وقد أخذ الإمام الشافعى (١٥٠ – ٢٠٤هـ/٧٦٧ – ٨٢٠م) بوجهة النظر القائلة بأن " الفقير " هو من لا يملك شيئا ، على حين يمتلك " المسكين " بعض الأشياء ، بينما اتخذ أبو حنيفة (٨٠ – ١٥٠هـ/٦٩٩ – ٧٦٧م) الرأى المضاد[٤]. وفى رأى الشافعى فإن وجود المرض الذى يمنع شخصا ما من مزاولة مهنة أو حرفة كان من عوامل الحسم فى تعريف الفقير ، أما المسكين فهو شخص صاحب حرفة ، ولكنه لا يستطيع أن يكسب ما يكفى لإعالة نفسه وأسرته[٥] . أما فى الواقع ، فإن التمييز بين المصطلحين كان يتلاشى عندما يواجه الحقيقة . فعندما نفحص وثائق الوقف الباقية من عصر سلاطين المماليك ، فإننا سنرى أن كلا المصطلحين ؛ " الفقير " و " المسكين " كانا متزاوجين وكانا يستخدمان بوصفهما مترادفين .

فمن ناحية يحمل مصطلح " مسكين " معنى إضافيًا . فهو يشير إلى شخص يستحق الشفقة ، وربما لا يكون محرومًا بالفعل . ويقدم ابن منظور المثال التالى :

" المسكين هو من ضرب هكذا وهكذا . والمسكين من يلقي معاملة ظالمة ، وهو من أهل الثروة واليسار ، فإن اسم المسكين يستخدم للدلالة عليه مع إشارة خاصة إلى إهانته . فإن مسكنته لا تتأتى من فقره ، وتمنع عنه الصدقة "[٦].

وهكذا يمكن أن يطلق مصطلح " مسكين " على أي شخص يعانى سوء الأقدار من أى نوع ويستحق شفقة المرء أو يستحق العطف . بيد أنه فى السياقات الشرعية استمر كل من مصطلحى "فقير" و "مسكين" يشيران إلى الفقراء الذين يستحقون الزكاة[٧] .

وفى كتابات المؤرخين ، نادراً ما يتم تحديد المصطلحات المختلفة التى تشير إلى الطبقات الأكثر فقراً ، ولكنها أكثر دلالة من المصطلحات الشرعية من عدة نواحى. وبينما كان المشرعون مهتمين أساساً ، بحجم ما يملكه شخص ما ، فإن المؤرخين اهتموا أكثر بالحقائق الاجتماعية فى مجتمع القاهرة . ومنهم المؤرخ المقريزى الذى يهتم بالحياة الاقتصادية فى مصر بشكل خاص ، مدفوعاً بخبرته من خلال وظيفة المحتسب التى شغلها بلاشك[٨] .

والمقريزى (٧٦٦ - ٨٤٣هـ / ١٣٦٤ - ١٤٤٢م)[*] هو الذى يعطينا الصورة الأكثر تفصيلاً عن الكيفية التى فهمت بها النخبة فى عصره بناء مجتمعهم . فقد واجه الأزمة المرعبة التى ألمت بمصر فى مطلع القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، مما جعله يأخذ على عاتقه مهمة شرح كل فئة من فئات المجتمع المصرى، ووضع تقديره لكيفية تأثير الأزمة عليهم. والفئات السبع التى وضعها هى[٩] :

١ - أهل الدولة من الحكام والمماليك .

٢ - أهل اليسار من التجار وأولى النعمة من ذوى الرفاهية .

٣ - ثم الباعة الذين يزرعون الأرض ويحرثونها .

٤ - الفقراء ويقصد بهم " جلُّ الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم " .

٦ - أرباب الصنائع وأصحاب المهن .

٧ - ذوى الحاجة والمسكنة .

ومن الواضح أنه لا يهمنا هنا سوى الفئتين الأخيرتين . إذ إن الفئة السادسة تضم سوياً أرباب الصنائع وأصحاب المهن والمعدمين ، مما يشى بأن المقريزى يرى

(*) كانت وفاة المؤرخ تقى الدين أحمد بن على المقريزى ٨٤٥هـ / ١٤٤٢م (المترجم) .

هاتين المجموعتين متداخلتين بشكل ما ، وتشير المجموعة الأخيرة إلى المتسولين المحترفين وأصحاب الأمراض المزمنة .

وعندما يأتى إلى وصف تأثير الأزمة على الفئات المختلفة فى المجتمع ، تصبح أسباب المقريزى فى ضم أرباب الصنائع وأصحاب المهن والمعدمين سوياً واضحة . إذ إنه يصف مصيرهم على النحو التالى :

" والطبقة السادسة تضم الأجراء وأصحاب الصنائع ، والحمالين ، والخدم ، والسُيَّاس ، والنساجون ، والحجارون ، والبناءون ، والعمال ومن فى حكمهم . إذ تضاعفت أجورهم . ومن هذه الفئة لم يبق سوى القليل ، لأن معظمهم قد مات . ولهذا لا يجدهم المرء سوى بعد بحث وعناء كبير " ولله عاقبة الأمور "(١٠).

بينما يستخدم المقريزى مصطلحات مختلفة للدلالة على أرباب الحرف (أرباب الصنائع ، وأصحاب المهن) وعلى المعدمين (الأجراء والفعلة) فإنهم جميعاً يشتركون فى أنهم يتلقون أجورهم نقداً(١١) . هذه الأجور كانت تتأثر بالأزمة السكانية والنقدية التى وقعت فى أوائل القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، فقد ارتفعت ارتفاعاً كبيراً . وهذا المصير يمكن مقابلته بمصير أشخاص يتلقون رواتب ثابتة ورأوا أن القيمة الحقيقية لرواتبهم هبطت بشكل مثير نتيجة اختفاء العملات الفضية وجعل العملات النحاسية القاعدة السعرية(١٢). وثمة تناقض آخر يمكن أن يقوم فى مقابلة مصير مُعْسِر خلال هذه الأزمة ، إذ يكتب المقريزى : " تضم الطبقة السابعة ذوى الحاجة والمسكنة . وأكثرهم هلكوا من الجوع والبرد بحيث لم تبق منهم سوى شرذمة قليلة " ولا يُسأل عما يفعل وهم يسئلون"(١٣) ومن الواضح أن أولئك الذين كانوا يعتمدون على الصدقات والإحسان لم يستفيدوا من رؤية أجورهم ترتفع فى غمرة الأزمة . بل على العكس ربما ساءت أحوالهم نتيجة لتقلبات الأحوال التى قاساها من يستأجرونهم .

وكثير من المصطلحات التى استخدمها المؤرخون للإشارة إلى الطبقات الدنيا كانت أقل تحديداً . فهناك إشارات عديدة إلى " العامة " ، الذين يختلفون عن "الخاصة " . ولم يكن كل العامة فقراء ، إذ كان بينهم أشخاص بارزون " ناس من العامة "

كانوا أحيانًا يشكون إلى السلطان ، عندما يفشل المحتسب(*)، مثلاً ، فى القيام بواجبه[14]. وفي بعض الأحيان كان المؤرخون يستخدمون مصطلحات تفتقر إلى الكياسة مثل لفظ " الغوغاء " ، أو " أوباش العامة " وكانت هذه المجموعة الأخيرة تضم أشخاصًا مثل الحراس والبوابين[15](**).

وهناك إشارات أكثر تحديداً " للزّعار " و " الزعر " لمجموعات من الجيران . ويبدو أن أصول هذه الظاهرة تكمن فى ظهور مجموعات من الشباب " الأحداث " من الفسطاط والقاهرة كانوا يتنافسون فى مباريات مختلفة مثل المصارعة ، والملاكمة وما إلى ذلك ، فى الفترة الفاطمية منذ سنة ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م[16]. وفيما بعد ، أى فى القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، قاموا بتسليح أنفسهم أيضًا بالمقاليع والحجارة[17].

وفى العصر المملوكى ارتبطت هذه المجموعات أساسًا بمنطقتين سكنيتين فى القاهرة : الحسينية شمال المدينة الفاطمية ، والصليبة ، وهى منطقة تجارية كانت تقع بالقرب من جامع ابن طولون ، فى منتصف المسافة بين القاهرة والفسطاط[18]. وعلى العكس من أقرانهم الدمشقيين ، يبدو أنهم لم يكونوا على قدر عالٍ من التنظيم أو أنهم اجتذبوا أفراداً من الطبقات " المحترمة " فى المدينة[19]. وعلى أية حال ، يبدو أنهم استمروا فى منافساتهم الرياضية يلعبون لعبة اسمها "الشلاق" كانت معروفة فى حلب القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى[20].

كان الزُعر معروفين بعنفهم ، سواء فى الصراعات الداخلية أو بوصفهم قوات مساعدة للقوات النظامية . فعندما خُلع السلطان برقوق سنة ٧٩١هـ / ١٣٨٩م ، مما أدى إلى أسوأ قتال شهدته القاهرة حتى الغزو العثمانى ، أيد الزُعر الأمير منطاش ،

(*) استخدم المؤلف عبارة " مفتش الأسواق Market inspector " فى المتن – (المترجم) .

(**) ترجم المؤلف عبارة المقريزى خطأ ؛ فقد جاء فى حوادث سنة ٧٤٨هـ ما نصه : " .. فصار للسلطان اجتماعات بالأوباش وأراذل الطوائف ، من الفراشين والبابية ومطيرى الحمام.. " . وقد ترجم "البابية" على أنهم "البوابون" ولكن البابية اسم لجميع العمال القائمين بغسل الثياب وصقلها (أى كيّها) – انظر : القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ٥ ، ص ٤٧٠ – (المترجم) .

الذى سعى بنشاط لكسب تأييدهم[٢١]. إذ إن الأمير نظمهم فى فرق ووزع عليهم الرواتب ، ولكنهم برهنوا على أنهم لا يخضعون للسيطرة وفشلت التجربة[٢٢] ومع هذا استمر استخدامهم قوات مساعدة فى صفوف الجيش وشاركوا فى الدفاع عن مصر ضد العثمانيين[٢٣] .

كانت إيديولوجية هذه المجموعات ، إذا كانت لهم أية إيديولوجية ، غير واضحة. إذ إنهم كانوا مرتبطين بمناطق جوار محددة فى المدينة ، بيد أن تكوينهم غير واضح أيضًا . فنحن لا نعرف ، مثلاً ، ما إذا كان يربطهم بأرباب الصنائع والمهن أى رباط . ومن المحتمل أنهم كانوا متأثرين بمبادىء " الفتوة " التى كانت تعتنقها مجموعات أخرى مشابهة فى بلاد الشام والعراق والأناضول[٢٤]. ففى العراق ، فى خلافة الناصر لدين الله (١١٨٠ – ١٢٢٥) تم تشكيل جماعة نخبوية من "الفتوة " وامتزجت بتنويعه أكثر شعبية لتقوية سيطرة الخليفة على بغداد ، وأرست الأساس الذى قامت عليه العلاقات مع الحكام المسلمين المحيطين بالخلافة[٢٥] . وفى عصر سلاطين المماليك ، أدى الحفاظ على الخلافة إلى الحفاظ على طائفة نخبوية من " الفتوة " ؛ أى دخول السلطان فى علاقة أخوة الفتوة مع الخليفة ، بيد أنه ليس هناك دليل على أن جهداً كبيرًا قد بُذل لضم أفراد من العامة ، أى من "الزُعر " إلى الفتوة[٢٦].

عمومًا ، كان الزُعر مرتبطين بعالم الجريمة وحينما كانت تسنح لهم الفرصة ، كانوا ينهبون منازل الأغنياء . وبالإضافة إلى ذلك ، كان معروفًا عنهم إطلاق سراح المسجونين من سجونهم خلال الاضطرابات وأعمال الشغب[٢٧]. فى أثناء كثير من حالات الاضطراب كان ينضم إليهم العبيد فى نهب المناطق التجارية فى المدينة . وبينما تعكس هذه الصورة بلا شك وجهة نظر النخبة التى يمثلها المؤرخون، هناك أدلة قليلة فى المؤرخات يمكن أن نؤسس عليها وصفًا للزعر يمكن أن تصدق على صورتهم عن أنفسهم .

ويبرز إحساس ما عن التنظيم الداخلى لجماعات الفتوة فى أوائل القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى من كتاب ابن بيدكين الذى يخصهم بالنقد بسبب "البدع " التى ابتدعوها والتى اعتبرها مخالفة للدين . وعلى الرغم من النغمة المثيرة

للجدل التى تميز ملاحظات ابن بيدكين ، فإنه مصدر قيم لإعادة تصوير ممارسات هذه المجموعات .

ووفقًا لابن بيدكين ، كانت المبادرة فى تنظيم أية جماعة من الفتوة تتم من خلال احتفال يسمى " التذكرة " ، وهى كلمة قد تعنى ضمن معانيها " الاحتفال " أو "التذكرة" أو الإذن[٢٨] . والمعنى المضبوط فى هذه الحالة غير واضح . والمقدم ، الذى يصور هنا فى صورة الفتى الأمرد ، عيناه وأذناه مغطيتان ، كان لابد من إحضاره أمام الأعضاء المجتمعين من المجموعة . وقام كبير المجموعة بتجريد الفتى من ملابسه وألبسه غيرها ، فى زى خاص ، ثم سحب الكبير " تكة " سروال الفتى وربطها[٢٩]. وبعد هذه المبادرة شرب المجتمعون الملح المذاب فى الماء . وهذه الممارسات تتم على أساس أنها تنسبهم إلى الخليفة على بن أبى طالب ، الذى يعتقدون أنه أصل كثير من العادات والتقاليد التى ارتبطت بالطرق الصوفية والفتوة فى العصور الوسطى[٣٠].

ويرفض ابن بيدكين كل هذه الممارسات باعتبارها " بدع " تناقض سنة النبى وصحابته ، بيد أنه لا يرفض ما يعتبره من نماذج " الفتوة " الصحيحة ، مثل إطعام الفقير واليتيم ، وكسوة الأرامل – وكلها من أعمال الخير والإحسان[٣١]. وهو ينقل عن أبى الحسن الشاذلى قوله إن الفتوة ليست ملحًا وماء ، ولكنها الإيمان والهداية[٣٢] وهذه قيم حقيقية من قيم الفروسية التى ينسبها ابن بيدكين إلى الإمام على .

ومع هذا ، فإن ابن بيدكين يلاحظ ، أن هؤلاء الرجال أصحاب قيم الفروسية لايبررون ممارستهم بنسبتها إلى النبى وصحابته والخلفاء الراشدين فقط ، ولكنهم يبررونها أيضًا بأعمالهم الخيِّرة . وهنا نجد لمحة إلى أنشطة الرعاية الاجتماعية لجماعات الفتوة ومن بين هذه الأنشطة إطلاق سراح المسجونين ، لاسيما أصحاب الديون منهم[٣٣]. وفى مثل هذه المواقف يذهب كبير الجماعة إلى أصحابه ويقول لهم " أطلقوا سراح أخيكم فى الفروسية "[٣٤] وفى بعض الحالات ، ربما يكون هذا القول مقصودًا به اقتحام السجن (وكان الزعر قادرين على هذا تمامًا) ولكن الأرجح أن القصد كان إقناع أحد أعضاء الجماعة بمسامحة صاحبه فى ديونه[٣٥]. وهكذا كانت إحدى وظائف هذه الجماعات تقوية روابط الأخوة بين الأعضاء الذين ينتمون إلى

طبقات اجتماعية مختلفة ويمتهنون مهنًا مختلفة . ومن سوء الحظ أن ابن بيدكين لم يقل سوى القليل عن التكوين الاجتماعى لهذه الجماعات . وربما كان تنظيمهم قائمًا على أساس الجوار ، مثل الزعر ، أو على أساس المهنة ، وربما كان الفتية الذين ينضمون إلي هذه الجماعات من صبيان الحرف ، وربما كانوا أبناء أعضاء أكبر سنًا ، إذ إن البراهين والأدلة المتاحة لا تسمح بحكم يقينى .

وثمة جماعة أخرى يتكرر ذكرها فى المؤرخات هم الحرافيش (ومفردها حرفوش) ولسنا متأكدين من أصل هذا المصطلح ، بل إنه ليس من الواضح ما إذا كانت المصادر تستخدم المصطلح بشكل متسق . ومع ذلك ، فإنه فى حالة المقارنة الدقيقة تبرز بعض النقاط بشكل متسق .

أولاً يبدو أنهم كانوا يتعيشون من الشحاذة والتسول ، على الرغم من أنهم ربما كانوا قادرين جسمانيًا[٣٦]. وبينما كانت الصدقات توجه إليهم فى أوقات الشدة (الواقع أنهم كانوا يلجأون إلى العنف حينما لايحصلون على الصدقات) ، فإن الحرافيش كانوا يستخدمون أيضًا فى الأعمال اليدوية ، ويقومون بأعمال مثل نزح الأسرية من الأوساخ[٣٧]. وحسبما يقول وليم بريز ، عرفوا فيما بعد باسم "الجعيدية " أو الشحاذين الأصحاء[٣٨].

وثمة سمة مشتركة أخرى ورد ذكرها هى ميلهم للشغب . فقد كانوا يستخدمون قوات مساعدة فى حملات منتصف القرن الثالث عشر ضد الصليبيين . فقد شاركوا فى فتح أنطاكية سنة ٦٦٦ هـ / ١٢٦٨م ، وربما يكونوا قد حاربوا ضد لويس التاسع فى معركة المنصورة سنة ١٢٥٠م[٣٩]. وبالإضافة إلى ذلك ، فإنهم غالبًا ما كانوا ينحازون إلى أحد الجانبين فى الصراعات التى كانت تنشب بين طوائف النخبة العسكرية ، وكان معروفًا عنهم أنهم يهللون أو يوجهون الإهانات لبعض السلاطين ، حسب شعبيتهم[٤٠]. وكانوا عنصراً غير مستقر فى مجتمع المدينة ، وكان أى اضطراب سياسى أو اجتماعى يجتذبهم إليه غالبًا . وخلال صراعات السلطة الكثيرة فى القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، كان الحرافيش ينحازون عادة إلى جانب أسرة قلاون ، وهو ما يمكن تفسيره على أنه تأييد منهم لحكم السلالة[٤١]. وفى القرن التالى ،

حينما كان الحكم المملوكي يفتقر إلى مثل هذا الولاء ، كانوا أقل انخراطًا فى النشاط السياسى(*).

ومنذ أواخر القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى فصاعداً ، اكتسب الحرافيش سمة ميزتهم عن بقية فقراء المدينة : إذ تم تنظيمهم . وكان زعيمهم يسمى "سلطان الحرافيش" أو شيخ المشاعلية(٤٢). وكان صاحب هذا المنصب مسئولاً أمام السلطان عن سلوك الحرافيش ، وفى مناسبة واحدة على الأقل ، سنة ٨٤١ هـ / ١٤٣٨م ، صدرت إليه التعليمات أن يمنع كل القادرين على العمل من التسول ويلزمهم بالعمل(٤٣). وفى هذا السياق ، يرد ذكر شخص آخر هو شيخ الطوائف . واعتماداً على الفهم الخاص لكلمة " طبقة " ، يمكن أن تكون هذه إشارة إلى شيوخ الطرق الصوفية ، أو الشحاذين(**) .

وليس هناك اتفاق على الوقت الذى تم فيه تنظيم الحرفيين فى القاهرة فى نقابات لأول مرة، ولكن أحد المصادر الذى يرجع تاريخه إلى القرن السابع عشر الميلادى يقرر أن شيخ المشايخ الذى يشرف على الطوائف ، كان يعرف من قبل باسم سلطان الحرافيش(٤٤) . هذه العبارة تضفى مصداقية على الرأى القائل بأن الطوائف محل السؤال هى نقابات الحرفيين .

وثمة تفسير آخر محتمل عن هوية الحرافيش هى أنهم كانوا من الصوفية الشحاذين ، وربما كانوا خليطًا من المجاذيب(٤٥) . وقد اقترح بريز أن هناك رابطة

(*) فى رأيي أن هذه مبالغة وتعميم غير محمود لأن الوعى السياسى لم يكن يمثل هذه القوة كما أن "الحرافيش" (وهو اسم لايدل على طائفة ثابتة وإنما هو مرادف ضمن مرادفات كثيرة استخدمتها المصادر للدلالة على " سواد العامة " دون أن تخص بها فئة اجتماعية محددة) كانوا باستمرار يرون فى هذه المناسبات فرصة للنهب والسلب من ناحية ، كما أنهم كانوا باستمرار أيضاً عرضة لانتقام السلطات بصورة بشعة فى معظم الأحيان من ناحية أخرى - (المترجم) .

(**) أورد المقريزى النص الذى اعتمد عليه لابيدوس ، وبرينر ؛ " وفيه - شهر شوال ، ركب السلطان من القلعة وأقام يومه بخليج الزعفران خارج القاهرة ، وعاد من آخره بعد أن فرق مالاً فى الفقراء ، فتكاثروا على متولى تفرقة ذلك حتى سقط عن فرسه فغضب السلطان من ذلك ، وطلب سلطان الحرافيش ، وشيخ الطوائف ، وألزمهما بمنع الجعيدية أجمعين من السؤال فى الطرقات وألزمهم بالتكسب ... " انظر : السلوك ، جـ ٤ ، ص ١٠٣٧ . وربما لو كان المؤلف قرأ نص المقريزى نفسه لاختلف مع لابيدوس وبرينر - (المترجم) .

ما بالطريقة الرفاعية ، ورابطة تربطهم بالطريقة القلندرية أو الحيدرية (الذين سنعرض لهم فيما يلي) ، وهو ما لايمكن الأخذ به . وثمة شخص صوفي عاش في القرن الرابع عشر اسمه عُبيد الحرفوش كتب هذه السطور عن رفاقه :

نحن الحـرافـيش لانـلهـو عن الدور ولانرائي ولا نشــهـد بقــول الزور

نقنع بكسرة وخرقة في مسجد مهجور من ذا الفعـال فعالـه ذنبه مغـفور[٤٦]

ومن الواضح أن هذه صورة متعاطفة رسمها رجل كان يعتبر الأمانة البسيطة للفقراء مبرراً كافياً لأسلوب حياتهم غير السوي . ولم يكن الجميع متأثرين بهذا الرفض المتشدد للثروة والمجتمع المستقر . ووفقًا لكلام السخاوي فإنه استخدم كلمات مهينة لوصف سلوك الحرافيش الذي يؤدي إلى الزندقة[٤٧] .

وبالإضافة إلى هذه التهمة بالزندقة ، كان هناك اعتقاد بأن الحرافيش منخرطون في شكل آخر من أشكال السلوك الشاذ : أي استخدام الحشيش . والواقع، أنه إذا ما أخذ المرء بابات خيال الظل لابن دانيال (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م) دليلاً ، فإن تعاطي الحشيش كان السمة الأساسية التي يعرف بها الحرافيش . ولابد طبعًا أن يضع المرء في ذهنه ، وهو يقرأ هذه الأوصاف ، أن ابن دانيال كان يهدف إلى التسلية ، وأن باباته (تمثيلياته) ربما كانت تقصد أن تكون فاضحة بقدر ما يمكن . ففي إحدى النقاط يسخر من الحرافيش الحمقى الذين تعلموا سر الحشيش لأنهم ذاقوا حلاوة الكسل وهربوا من نصيبهم الصحيح في العمل . وزعموا أنه يشفي المعدة المضطربة مثلما يشفي الدواء الجلد . وبهذا العلاج استغنوا عن علاج العطار ؛ فهم يأكلون الحشيشة في الأسواق وأماكن العبادات ويسعون بحمية إلى حلقات الرقص والمشاهدة[٤٨].

والإشارة إلى الرقص والمشاهد توضح بجلاء أن ابن دانيال كان يعتبر الحرافيش أعضاء غير محترمين في جماعة الصوفية . ومع هذا ، فإن تعاطيهم الحشيش هو أكثر ما استرعى انتباهه . فهو يصورهم يبكون بدموع تكفي لإخماد نار الفرن حينما قامت السلطات بتدمير محصول الحشيش[٤٩]. وفي مناسبة أخرى ، يشير إلى " الحرافيش المساطيل "[٥٠]. وعلى أساس هذا الوصف يتضح أنه على الأقل في مذهب ابن دانيال ،

كان الحرافيش جماعة من الصوفية يرفضون أى دور منتج فى المجتمع ويكرسون أنفسهم لأكثر ممارسات الصوفية شناعة ، مثل الرقص وتعاطى الحشيش .

وقبل أن نقوم بمزيد من دراسة الروابط التى كانت تربط بين المجموعات مثل الحرافيش والصوفية فى القاهرة زمن سلاطين المماليك ، من الضرورى أن نخرج عن مسار الموضوع . إذ إننا حتى الآن قد حددنا مناقشتنا عن الفقر داخل حدود الأفكار التى كان المشرعون الأوائل وكُتّاب الفترة المملوكية يحملونها عن الظاهرة الاجتماعية . ولكى نفهم بشكل سليم السياق الدينى الذى كان الصوفية يتحركون فى إطاره ، ينبغى أن ندرس الفقر بوصفه شكلاً من أشكال التدين أو الفضيلة ؛ أى أننا يجب أن نفهم مثال الفقر .

الفقر مثالاً دينياً :

بالنسبة لكثير من المسلمين فى العصور الوسطى ، والعامة ، كان الفقر علامة على شدة التدين ، بل إنه كان علامة على أن الفقير مقرّب إلى الله . وبالتالى ، كان كثير من الصوفية يسمون أنفسهم " الفقراء " ، بما يشى برفضهم للحاجات المادية وأيضًا باعترافهم بالحاجة إلى الله . وفى رأى كثير من الزاهدين ، كانت معرفة الله (وماتزال) تعتمد على خدمة علاقات المرء بالله ولاشىء غيره ، أى رفض العالم المادى .

هذا الرأى تم التعبير بصورة كاملة فى كتاب " إحياء علوم الدين " لأبى حامد محمد الغزالى (٤٥٠ – ٥٠٥هـ / ١٠٥٨ – ١١١١م) . " وإحياء علوم الدين " كتاب لا مثيل له فى شعبيته فى الفكر الإسلامى فى العصور الوسطى . وفى فصل عنوانه "كتاب الفقر والزهد" يبدأ الغزالى بأن يقرر فى جسارة أن هذه الدنيا عدو الله[٥١] إذ يجب على المرء ألا ينشغل بحب هذه الدنيا ؛ بل يجب أن يكرهها . فإن هذه الكراهية ، أو الاحتقار بمعنى أدق ، لمباهج هذه الدنيا هى التى تقود المرء إلى رفضها بأخذ فضيلة الفقر .

وقبل أن نفحص بالتفصيل آراء الغزالى عن الفقر الدينى ، يجدر بنا أن ندرس آراء بعض أهم الكتاب الصوفية الذين سبقوه ، والذين اعتمد عليهم فى صياغة آرائه .

وأهم أولئك الكُتَّاب ، بالنسبة لنا ، هم أولئك الذين ألفوا كتب الصوفية التى كانت مقروءة على نطاق واسع فى عصر الغزالى وبعده بزمن طويل .

إذ إن أبا ناصر السَّراج (ت ٣٧٨هـ / ٩٨٨م) يناقش كلاً من الزهد والفقر فى مقالته المسماة " اللُمع " ؛ فهو يحدد الزهد بأنه الخطوة الأولى لأولئك الذين يسعون إلى الله ، وهو نقيض حب الأمور والأشياء الدنيوية[٥٢]. والزهاد ثلاث فئات : المبتدئون الذين تخلو أيديهم وعقولهم من الممتلكات ، والمتخففون الذين طهروا نفوسهم من مشاغل الدنيا ، وأولئك الذين حرروا أنفسهم من الأمور الدنيوية لدرجة أنهم لن يكونوا أقل حفاظًا على زهدهم حتى لو عرفوا أن الله لن يحاسبهم على رغباتهم الدنيوية[٥٣] . وهكذا يلاحظ السراج أن الزهد يتطلب اختيار الفقر واحتضانه[٥٤].

فالفقر ، مثل الزهد ، يمكن أيضًا ممارسته على درجات . وليس بوسع الكل أن يصلوا إلى أعلى درجاته . إذ إن الدرجة العليا يصلها أولئك الذين لايملكون شيئًا ، ولايتسولون من أحد ، ولا يقبلون شيئًا يعطى لهم ، وهذه هى درجة "المقربين"[٥٥]. والطبقة الثانية تتألف من أولئك الذين لايملكون شيئًا ولا يسألون شيئًا ، ولكنهم يقبلون الهبات بشرط ألا يتسولوها[٥٦]. أما الطبقة الأخيرة فتتكون من أولئك الذين لايملكون شيئًا ، ولكنهم يسألون " أخًا " المساعدة وقت الحاجة شريطة أن يعرف أن الأخ سيكون مسرورًا لمساعدته . ومثل هذا الشخص ينبغى أن يكفر عن سؤاله بمنح الصدقات[٥٧]. ومن الواضح أن السَّراج يعتقد أن تخلص الشخص من ممتلكاته ليس كافيًا ؛ وإنما ينبغى أن يتخلص المرء من رغبته فى التملك ومن كل الطموحات الدنيوية التى تصاحب الامتلاك إذا ما كان يريد أن يكرس نفسه لله. وتلك هى وجهة النظر النمطية لدى الصوفية وتتكرر بشكل متواتر فى المصادر.

وهناك آراء مشابهة يتم التعبير عنها ، مثلاً ، عند الكلاباذى (ت ٣٨٠ أو ٣٨٤هـ/ ٩٩٠ أو ٩٩٤م) فى كتابه " التعرف لمذهب أهل التصوف" . وليس لدى الكلاباذى من جديد سوى القليل : إذ إنه فى معظم كتابه يقنع بأن يردد الأقوال المأثورة لزعماء الصوفية . فهو يقتبس ، مثلاً ، تعريف الجنيد الشهير للزهد بأنه تحرر الأيدى من الامتلاك وتحرر القلوب من السعى وراء الرغبات الدنيوية[٥٨].

وكتاب أبو طالب المكى (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م) الموسوم " قوت القلوب " ، ربما يكون المصدر الأساسى للمادة التى استقاها الغزالى عن الصوفية، يتناول الفقر باعتباره قسماً من أقسام الزهد . فالفقير الخاوى الوفاض سوف ينال ثوابه فى الآخرة ، ولكن الزاهد الذى يتحمل فقره سوف ينال ثوابه مرتين(٥٩) من هذه النقطة تبدأ مناقشة طويلة لأنماط مختلفة من الزهد ، ليست كلها متصلة بغرضنا الحالى. وثمة نقطة واحدة تتعلق بموضوعنا ، وهى التعريف الذى وضعه المكى للأنماط المختلفة من الزهد ؛ وهناك نمط من الزهد يمارسه الأثرياء ، وهو توزيع المرء ممتلكاته وإزاحة التملك من قلب المرء(٦٠) . فبالنسبة للفقير ، من ناحية ، يتضمن الزهد رضى المرء عن غياب الممتلكات(٦١) . وهكذا ينبغى على الفقير أن يخشى أن ينتزع منه فقره ، مثلما يخاف الرجل الغنى أن تؤخذ منه ممتلكاته. وزيادة على ذلك أن " الفقير الزاهد " كان من بين النقاط التى ناقشها المكى مقارنة مع " الغنى الشاكر "(٦٢). وكما سنرى ، تأخذ هذه المسألة أهمية كبرى فى كتاب الغزالى ومعارضيه اللاحقين .

ومفتاح فهم آراء المكى فى الزهد يكمن فى تعريفه للدنيا والزهد فيها . إذ يقرر أن الدنيا هى نصيب كل عابد من " الهوى " وشهوته التى تقترب من قلبه(٦٣) . وعلى هذا الأساس ينقسم الزهاد إلى فئات ثلاث حسب الرغبات التى ابتعدوا بأنفسهم عنها : فالمسلمون يبتعدون عن المحرمات(٦٤) والأتقياء " الورعون " يتجنبون الشبهات(٦٥) وأخيراً ، يتجنب الزاهدون حتى الأشياء الحلال فى هذه الدنيا والتى تزيد عن حاجة الفرد للحياة(٦٦) هذه الطبقية التصاعدية فى الزهد كانت طريقة لحل الجدال بين سادة الصوفية حول ما إذا كان الزهد يعنى بالتحديد تجنب الحرام أو يمتد ليتضمن تجنب الأشياء الحلال مثل الطعام والكساء والمسكن(٦٧).

ومن بين الكتب الأخرى التى سبقت كتاب إحياء علوم الدين للغزالى " الرسالة القشيرية " (٣٧٦ - ٤٦٥هـ / ٩٨٦ - ١٠٧٤م) ، وهى على الرغم من أهميتها الكبرى كتاباً شاملًا ، فإنها لا تضيف جديداً فى موضوع الفقر . والفصول التى تتناول الفقر والزهد ليست سوى تجميع لأقوال سادة الصوفية المستقاة من كتب سابقة(٦٨) .

وعلى أية حال فإن الهجويرى (ت ٤٦٥ هـ / ١٥٧٢م) يتناول الفقر بصورة أكثر شمولاً فى كتابه " كشف المحجوب " دون أن يخصص قسماً منفصلاً للزهد .

ووفقًا لكلام الهجويرى فإن الله يعطى للفقر مرتبة عالية ، لأن الفقراء (ومن الواضح أن المقصود بهم هنا الصوفية) هجروا كسب العيش وتحولوا إلى الله ليعطيهم[٦٩]. ومثل هؤلاء الأشخاص لايملكون شيئًا فقط ، وإنما لايهمهم أن يمتلكوا شيئًا[٧٠]. ويعترف الهجويرى بأن الفقر ليس دائمًا مسألة طوعية . وهو يضع الفقر غير الطوعى على النقيض من معرفة حقيقة الفقر ، التى تؤدى إلى تجنب كل متاع الدنيا[٧١] .

ويشارك الهجويرى أيضًا فى الجدل حول ما إذا كانت الثروة أو الفقر أكثر فضيلة . وهو يلاحظ أن أولئك الذين يفضلون الثروة يبنون حجتهم على أساس أن الثروة المطلقة نعمة من الله[٧٢]. ومع هذا فإنه يخلص إلى نتيجة مؤداها أن البشر لايمكن أن يشاركوا فى هذا المعنى للثروة ، طالما أنهم يعتمدون على الله فى رزقهم[٧٣]. وهو أيضًا يحكى قصة الجدل الشهير بين " ابن عطاء " و "الجنيد" حول هذا الموضوع ؛ إذ جادل ابن عطاء بأن الأغنياء سوف يحاسبون على ثروتهم يوم القيامة ، وبهذا سوف يسمعون صوت الله دونما وسيط . وهذا الاتصال المباشر بالله يعتبر تشريفًا لهم . وأجاب الجنيد بأنه سيكون على الأثرياء أيضًا أن يعتذروا للفقراء يوم القيامة ، لأن الفقراء سيكونون فى المرتبة الأعلى[٧٤]. ويختلف الهجويرى مع الجنيد ، قائلاً إن الرغبة فى مثل هذا الاعتذار توضح أن الفقراء قد ابتعدوا عن الله ، الذى يجب عليهم أن يحبوه لذاته ، ويخلص إلى أن الأغنياء يجب أن يكونوا شاكرين وأن الفقراء يجب أن يكونوا صابرين .

ويعرف الغزالى الفقر بأنه " غياب ما يُحتاج إليه "[٧٥]. وفقًا لهذا التعريف ، فإن كل الموجودات غير الله فقراء ، لأنها جميعًا تعتمد عليه سبحانه وتعالى فى استمرار وجودها . ومن ناحية أخرى ، فإن الله هو " الغنى " ، لأن وجوده لايعتمد على أى كائن آخر[٧٦]. وعلى الرغم من أنه يمكن وصف حالة البشر بأنها "الفقر" لأنهم يعتمدون على الله فى استمرار وجودهم ، فإن الغزالى يفضل أن يتكلم عن الفقر النسبى ، أى نقص الممتلكات الكافية لتوفير كل حاجات المرء[٧٧]. وبما أن حاجات الإنسان يمكن أن تكون بلا حدود ، فإن ثمة مستويات مختلفة من الحاجة وبهذا المعنى ، فإن هناك خمس حالات من الفقر .

وبهــذا المعنى ، فــإن هنــاك خمس حالات من الفقــر يمكن التفــرقة بينهــا ، وهى كما يلى[٧٨] :

١ - حينما يكره المرء الثروة كراهية شديدة ، ويعانى منها كثيراً ، لدرجة أنه يفر منها . فإن هذه الحالة تسمى " الزهد " ، ومن يمارسها هو " الزاهد " .

٢ - حينما لا يكون المرء راغباً فى الثروة حين يفتقر إليها ، ولا يكرهها حين تكون موجودة . وحينما يحصل المرء على المال يزهد فيه ، ومن يكون فى هذه الحال هم "الراضون" .

٣ - حيث يفضل المرء وجود الثروة عن عدمها ، بسبب رغبة المرء فيها . بيد أنه على الرغم من هذه الرغبة لايسعى المرء إلى الحصول على المال . فإذا حصل المرء على المال بسهولة ، دونما قصد منه ، يبتهج المرء ، ولكن إذا كان الحصول على الثروة يتطلب جهداً ، فإن المرء لا يشغل نفسه بهذا . ومن يعيش هذه الحالة يسمى " القانع " ، طالما أنه يقنع بما لديه بحيث يترك السعى للحصول على الثروة لأن رغبته فيها ضعيفة .

٤ - حينما يترك الإنسان السعى إلى الثروة بسبب عجزه على الرغم من أنه يرغب فى الثروة وقد يسعى إليها ، حتى لو بذل مجهوداً كبيراً ، إذا ما وجد سبيلاً إلى ذلك ، ويسمى من فى هذه الحالة " حارس " .

٥ - حينما يفتقر المرء إلى المال الذى يحتاجه ، مثل الرجل الجائع الذى يفتقر إلى الخبز أو العريان الذى يفتقر إلى الكساء . ويسمى من يعيش هذه الحالة "المضطر " . وقد تكون رغبته فى المال قوية وقد تكون ضعيفة .

ومن الواضح إن الحالة الخامسة من هذه الحالات تشير إلى حالة الفقير بالمعنى الاجتماعى . أما الفئات الأربع الأخرى ، فتشكل درجات مختلفة ، أعلاها الدرجة الأولى ، أى عالم من التنازل فى شكل إدانة الثروة . ولا يطلب الغزالى بشكل محدد من أولئك الذين يريدون حياة الزهد أن يتخلوا عن ممتلكاتهم ، على الرغم من أن العداء تجاه الثروة الذى يتضح من الزهد يتطلب من المرء أن يتجرد مما يملك.

وأهم ما فى كلام الغزالى هو موقف الإنسان تجاه الثروة باعتباره علامة على موقفه تجاه مغريات هذه الدنيا عموماً . إذ إن هذا الزاهد ليس بحاجة للثروة ؛ لأنه يعرف أن

الله سوف يعطيه[٧٩] . ومن هنا نرى نموذج السيدة عائشة زوجة الرسول التى تخلت عن ألف درهم ، ولم تبق غير درهم واحد لها ولخادمتها[٨٠]. ومثل هذا الشخص لايكون فقيراً بمعنى الحاجة إلى المال ، إذ إنه يحتاج إلى الله وحده[٨١].

هذا التمييز ، بين أولئك الذين يعانون ببساطة من نقص المال وأولئك الذين يكون موقفهم من الثروة مؤشراً على رفضهم هذه الدنيا واعترافهم بتوكلهم على الله ، يسمح للغزالى أن يحل التناقض الخاص بالفقر فى التراث الإسلامى : فمن ناحية ، يحكى أن النبى قال " أعوذ بك من الفقر " ، وأن " الفقر يكاد يكون هو الكفر " ، ومن ناحية أخرى ، ينسب إليه ﷺ أنه قال أحينى مسكيناً وتوفنى فقيراً[٨٢] ، ووفقًا للغزالى ، فإن النبى سأل الله أن يحميه من فقر المضطر ، بينما كان يقر باعتماده على الله[٨٣].

وإذ برهن الغزالى على هذا النحو أن الفقراء يمتلكون الفضيلة " مطلقًا " ، فإنه يمضى لكى يوضح أن الفقراء القانعين الراضين هم بالذات من يمتعتون بالفضيلة . ولكى يعطى مثالاً واحداً عن الأحاديث التى تحبذ مثل هؤلاء الأشخاص يورد حديثًا عن النبى يقول : ليس هناك من هو أفضل من الفقير إذا كان قانعًا[٨٤]. أما حجة الغزالى التالية فكانت أشد إثارة للجدل ، إذ قال : إن الفقراء أكثر فضلاً من الأغنياء . وهذا القول فى حقيقته استمرار للجدل القديم بين الجنيد وابن عطاء[٨٥] وبطبيعة الحال ، يوضح الغزالى حينما يفضل الفقراء أن فى ذهنه " الفقير الصابر" وهو ما يشير إلى الحالات الثلاث العليا فى قائمته .

وثمة دليل يقدمه الغزالى لتدعيم تفضيله الفقر هو أن العوز أقل خطراً من الوفرة . وبينما يعترف بأن الفقر المدقع يمكن أن يزيغ العابد عن السعى لمعرفة الله، يخلص إلى أن حب هذه الدنيا هو انحراف نهائى عن العبادة ، وأن الثروة امتحان أعظم لإيمان المؤمن من الفقر[٨٦]. إذ إن الفقر يساعد المؤمن على أن يتخلص من حب هذه الدنيا أو الاهتمام بها لكى يدخل فى التأمل الخالص لله .

ثم يصف الغزالى " آداب " الفقير التقى ، وفى معظم ما كتب يكرر النصائح التى سبق ذكرها ؛ إذ يجب أن يرضى الفقير بنصيبه ، ولا يشكو منه ، أو يشيع فقره[٨٧] وبالإضافة إلى ذلك لا يجب على الفقير أن يهين نفسه أمام رجل غنى بسبب ثروته .

والحقيقة أنه يجب أن يعرف أن مكانته أعلى من مكانة الغنى ، بل ويجب أن يتحاشى صحبة الغنى . ويجب أن يقول الحق أمام الغنى ، حتى لو كان فى ذلك خسران لحمايته[٨٨] .

ولكى يحافظ المرء على مكانته كفقير ، يجب عليه أن لا يراكم الثروة . ويعترف الغزالى بثلاث درجات مسموح بها فى جمع المال :

١ - جمع ما يكفى ليوم واحد وليلة واحدة . وهذه " درجة الصديقين " .

٢ - جمع ما يكفى أربعين يوماً ، وهذه درجة " المتقين " .

٣ - جمع ما يكفى سنة واحدة ، وهذه " درجة الصالحين " .

وإذا ما تلقى الفقير ما يفيض عما يلزم للحفاظ على درجته المناسبة ، يجب عليه أن يتخلص من الزيادة بمنح الصدقات مثلما فعلت السيدة عائشة فى المثال الذى أوردناه من قبل . ومن هنا ، فإن الغزالى ، والتراث الزهدى عموماً ، يستوعب عملية منح الصدقات باعتبارها وسيلة للحفاظ على المسافة التى يبعد بها المرء عن المغريات الدنيوية[٨٩] .

ولكى نلخص وجهة نظر الغزالى ، فالفقر بحد ذاته مقدس لأنه علامة على البعد عن المادة ، أى عن اهتمامات هذه الدنيا . وفضلاً عن ذلك ، فإن الفقر حينما يؤخذ بوعى على أساس أنه عمل من أعمال التقوى ، يكون وسيلة يحوز بها المؤمن حالة من اللامبالاة بأى شىء سوى الله . وهو ما يعنى ضمناً أن الفقر يؤدى إلى التركيز الكلى على تحقيق معرفة الله .

وقد لاقت أفكار الغزالى معارضة ونقداً . وكان أكبر معارضيه هو " ابن الجوزى (٥١٠ - ٥٩٧هـ / ١١١٦ - ١٢٠٠م) الذى كان واحداً من علماء الحنابلة كرس كتابه الموسوم " تلبيس إبليس " لمهاجمة آراء الغزالى وغيره من الكُتاب الصوفية . وبينما لم يكن ابن الجوزى معارضاً للسعى المنضبط للمعرفة الصوفية ، فإنه رفض كثيراً من النقد الموجه ضد المجتمع القائم والواضح فى الطرق الصوفية السائدة ، بما فى ذلك رفضهم الكلى للعالم المادى .

ويتخذ هجوم ابن الجوزى على الصوفية السائدة عدة وجوه ، ولايمكن تلخيصه هنا بشكل كاف . وسوف أحصر نفسى فى نقده للفقر باعتباره شكلاً من أشكال الورع والتقوى . ويبدأ ابن الجوزى بإنكار زعم الصوفية بأن ممارساتهم تعود إلى زمن النبى ﷺ ، وخاصة المهاجرين الفقراء الذين تخلوا عن أملاكهم فى مكة لكى يصحبوا النبى ﷺ فى هجرته إلى المدينة . إذ إن هؤلاء الناس ، الذين عرفوا باسم "أهل الصفة " ، لأنهم عاشوا فى " صُفة " بمسجد النبى ، هم الذين يزعم الصوفية غالبًا أنهم قدوتهم وأنهم نقطة البداية الأصلية لهم . فمن ناحية يدحض مختلف المجادلات اللغوية التى تحاول أن تبرهن على أن كلمة " صُفَّة " هى أصل كلمة "صوفى "-(٩٠). والأهم من ذلك ، أنه يؤكد على أن فقر " أهل الصُفَّة " كان نتيجة الضرورة ، ولم يكن اختياراً . فحينما تمكن المسلمون من تحسين موقفهم لم يستمر هؤلاء الناس فى حياة الفقراء تحت " الصُفَّة "(٩١) .

ثم يمضى ابن الجوزى لكى يهاجم الأساس الذى قام عليه دفاع الصوفية عن الفقر ، أى فكرة أن رفض الدنيا يؤدى إلى معرفة الله . ويكتب بدلاً من ذلك أن الجوع يؤدى ببعض الصوفية إلى الهلوسة . ثم يزعم هؤلاء الأشخاص أن هلوساتهم كانت رؤى من الله(٩٢). وفضلاً عن ذلك ، ينتقد ابن الجوزي الدلالات العملية لرفض الحاجات المادية . فهو لا ينكر أن من التقوى منح الصدقات، ولكن أولئك الذين يتخلون عن كل ممتلكاتهم، بحيث يتركون أنفسهم وعائلاتهم فى حال من العوز ، إنما يرتكبون خطأ فاحشاً . ذلك أن فقرهم يجبرهم على قبول الصدقات أو الهبات من الأصدقاء ، أو ما هو أسوأ من ذلك، حين يقبلون المال من أولئك الذين حصلوا على ثروتهم من طريق غير شرعى(٩٣). والنقطة الواضحة هنا أنه بدلاً من الهرب من المغريات المادية فى الدنيا ، يؤدى الفقر المدقع إلى تنازلات وضعية لكى يحافظ الإنسان على وجوده . وإنصافًا ينبغى القول بأن الغزالى لم يدافع عن مثل هذه الصيغة المتطرفة من الفقر ، على الرغم من أن بعض الصوفية، كما سنرى ، ذهبوا إلى أبعد مما كان الغزالى يقصده بكثير .

ثم يتصدى ابن الجوزى للجدل حول مكانة الصحابى الثرى عبد الرحمن بن عوف الذى انتقده بعض الصحابة ، وبعض الصوفية مثل " المحاسبى " ، الذى زعم أن عبد الرحمن " سوف " يزحف " فى الجنة خلف الصحابة الآخرين(٩٤). وقد صدم

ابن الجوزى بهذا الرأى الذى يهاجم أحد الصحابة لأنه جمع المال بوسائل مشروعة . ويمضى ليدافع عن جمع الثروة بأن يذكر قراءه بمنع القرآن من السماح للمبذرين بإضاعة أموالهم ، والحديث النبوى الذى يحث المسلمين على ألا يتركوا ورثتهم فى حال من الفقر تجبرهم على التسول[٩٥] وتكوين الثروة ليس شراً بحد ذاته على ما يرى ابن الجوزى ، ولكن قصد استخدام الثروة لتعظيم الشخص هو الذى يصنع المشكلة. فجمع المال لأغراض دينية مثل إعالة المرء نفسه وعائلته ، وإعطاء الآخرين ، مشروع تماماً[٩٦] .

وإذ حدد ابن الجوزى هذه النقاط وصل إلى لب المسألة ومعضلتها : أى أن الفقر شىء لايمكن أن يكون مرغوباً أو مطلوباً . فالفقر مرض وذلك الذى يُبتلى به يجب أن يعالجه بالصبر وسوف ينال ثوابه على التحمل . وهذا هو السبب فى أن الفقراء سيدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة سنة ، بسبب أهمية تحملهم المعاناة[٩٧]. فالثروة ، من ناحية أخرى ، بركة ونعمة يجب أن يكون المرء شاكراً من أجلها . والغنى الذى يتقى الله لا يختلف عن العالم أو المجاهد فى سبيل الله[٩٨].

ولا يعترف ابن الجوزى بقيمة الزهد حينما يكون ممارسة صحيحة . فبالنسبة له، لا يعنى الزهد الرفض المتشدد للعالم الدنيوى أو المجتمع بأسره ، وبدلاً من ذلك يؤكد ابن الجوزى على أن العالم المادى ، الذى لا يجب السعى إليه بحد ذاته ، ضرورى مع هذا لكى يقوم المرء بالتزاماته الشرعية والاجتماعية التى لاينبغى التخلى عنها . وهكذا ، بينما يعتبر الغزالى الزهد أعلى درجات العالم الدنيوى، يفضل ابن الجوزى شكلاً أكثر تواضعاً من التقوى يتميز بقيام الإنسان بمسئولياته الشرعية والاجتماعية .

ولم يكن ابن الجوزى آخر العلماء الذين تشككوا فى الفقر الدينى . إذ إن خليفتيه ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) وابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ . ١٢٩٢ - ١٣٥٦م) ، استمرا فى الحرب ضد مساواة الفقر بالتقوى . وعندما طُلب من ابن تيمية أن يقارن بين فضل الغنى الشاكر والفقير الصابر ، خلص إلى أن أيهما أكثر تقوى هو الأكثر فضلاً[٩٩]. وبالنسبة للبعض الثروة امتحان ، على أن الفقر بالنسبة للبعض الآخر امتحان مناسب لتقواهم[١٠٠]، زد على ذلك أن الدرجة النهائية

لكل امرىء سوف تتحدد بقدر تقواه[١٠١]. ومن الواضح أن ابن تيمية كان يرفض فكرة أن الفقر يمكن أن يتساوى مع التقوى .

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن تلميذ " ابن تيمية " ، أي " ابن قيم الجوزية ". فعنده أن الثروة مقبولة ، بل إنها تستحق المديح ، بشرط أن تستخدم في "مقاصد محمودة " مثل توفير ضروريات الحياة والآخرة[١٠٢] . وليس من الواضح كيف يمكن أن تكون ثروة الفرد مفيدة في الحياة الآخرة ، ولكن ربما يعنى أنها يجب أن تنفق في أفعال الخير ، مثل منح الصدقات أو إعاشة عائلة الإنسان. ومثل ابن الجوزى يقارن ابن القيِّم الغنى التقى بالعالم أو المجاهد في سبيل الله لأنه ينفق موارده في أعمال الخير[١٠٣]. وبالنظر إلى الجدل الدائر حول ما إذا كان الفقير الصابر أكثر فضلاً من الغنى الشاكر ، يأخذ ابن القيم بقول ابن تيمية إن الأكثر تقوى هو الأفضل[١٠٤] .

وهكذا ، كان الفكر الإسلامي بخصوص الفقر منقسماً إلى معسكرين : أحدهما كان يؤكد على أهمية ترك الدنيا ، وهو ما يستدعى رفض الثروة . أما المعسكر الثانى ، فبينما كان يعترف بالمخاطر التي يجلبها النجاح المادى ، فإنه لم يعتبر أن هذه المخاطر أشد تهلكة من المخاطر الناجمة عن الفقر . ففي رأيهم أن الناس يخضعون لامتحان من الله بوسائل مختلفة ، وعلى الإنسان التقى أن يعرف كيف يسلك الطريق القويم حسبما تقتضى ظروف حياته .

وبينما يرجع تاريخ الصوفية إلى التطورات الباكرة في تاريخ المسلمين (أى إلى أصوله الأولى حسبما يقول الصوفية أنفسهم) ، فإن الاتجاه إلى تنظيم أكبر أدى في النهاية إلى تكوين الطرق الصوفية الكبرى ، قد بدأ في أواخر القرن الثانى عشر . بالإضافة إلى الاتجاه نحو تنظيم أنفسهم ، فإن المتصوفة في المنطقة العربية وجدوا أنفسهم يستفيدون بشكل مطرد من الحماية ، لاسيما من جانب النخبة العسكرية . ومن طيات هذه التطورات خرجت مؤسستان صوفيتان : *الزاوية* التى عادة ما كانت تحت سيطرة شيخ معين ومريديه ، *والخانقاه* التى كانت من ابتكار حماية النخبة لصالح *الزاهدين الغرباء والمسافرين*[١٠٥].

وبطبيعة الحال ، هذا هو بالضبط نوع الخلط بين السياسة والحماية الدينية التى وجه ابن الجوزى اعتراضه عليها . كما أنه ليس من المحتمل أن يكون الغزالى قد وجد

أن الاعتماد على حماية النخبة متسقًا مع مذهبه فى رفض الثروة والمكانة الاجتماعية . ومع هذا ، فإن إمكانية السكن والصدقات قد أتاحت لكثير من الصوفية أن يسافروا إلى أصقاع بعيدة وبلاد ومدن نائية بحثًا عن المعرفة والسلطة، وهو ما أثار استياء البعض .

ويمكن أيضًا أن نتحقق من أنه كان ثمة تدهور فى الاهتمام بالفقر أو التعاطف معه فى مؤلفات مؤسسى الطريقة السهروردية . إذ يأخذ أبو نجيب السهروردى (٤٩٠ - ٥٦٣هـ / ١٠٩٧ - ١١٦٨م) موقفًا إيجابيًا من الموضوع ، متسقًا مع آراء صوفية سابقين . فهو يلاحظ أن فقر الصوفية ليس مجرد الحاجة أو غياب الملكية ؛ وإنما هو الإيمان بالله والرضى بالنصيب[١٠٦] ويقرر أيضًا بقدر من المبالغة أن الصوفية متفقون على تقديم الفقر على الثروة[١٠٧] بل إنه يقارن الرجل الغنى بالمذنب ؛ أى أن قيامه بالتصدق اعتذار وتوبة من حيث أنه يطهر نفسه من كونه مستحقًا اللوم[١٠٨]. وبما أن كتاب أبى نجيب السهروردى واضح التأثر بالغزالى ، فإن هذه المواقف لا تثير الدهشة[١٠٩].

أما ابن أخيه ، أبو حفص السهروردى (٥٣٩ - ٦٣٢هـ / ١١٤٥ - ١٢٣٤م) فإنه يتخذ موقفًا يقل كثيراً فى تعاطفه مع الفقر . وفى كتابه " عوارف المعارف " نجد أن تعريفاته للزهد والفقر مختصرة وغير أصيلة[١١٠]. وما هو أكثر دلالة على موقفه من الفقر وعلاقته بالصوفية يكمن فى تعليقاته فى الفصل الذى كتبه تحت عنوان " ماهية التصوف " . ففيه يقرر أن " التصوف يعلو على الزهد ويعلو على الفقر[١١١]. فالفقير مهتم تمامًا بتعويض الله له وثوابه على فقرة بحيث لايمكن أن يكون تقيًا بشكل سليم ، أما الصوفى ، من ناحية أخرى ، فلا يلتفت إلى فضيلته أو الثواب الذى قد يناله من الله[١١٢]. إذ إن الفقير الصوفى يتخلى عن ثروات هذه الدنيا باختياره وأنه سوف يقوم " باغتنامه الفقر اختيار منه ورضى " على الرغم من الحقيقة القائلة بأن وجود الإرادة والاختيار تعتبر من النقائص لدى الصوفية[١١٣]. ويعترف أبو حفص فعلاً بأن الفقر له دور فى الطريق لأن تصبح صوفيًا ، ولكن الصوفى ليس فقيرًا بالضرورة[١١٤].

هذه الفقرة مهمة لأسباب تاريخية ونظرية . فمن الناحية التاريخية ، يمكن للمرء أن يفسر تقليل أبى حفص السهروردى من قيمة الفقر باعتباره نتاجًا لتأسيس التصوف .

فقد كان أبو حفص متورطًا بشكل مألوف فى الحوادث السياسية لعصره باعتباره حليفًا وسفيرًا للخليفة الناصر لدين الله ؛ ويمثل دوره العام أكبر علامة فى تورط الصوفية فى الشئون العامة . ومن ثم فإنه ليس من المدهش أنه كان أقل تعاطفًا تجاه الفقر الدينى .

والأهم من هذا ، أن مجادلاته النظرية تكشف أنه يحل بشكل حاد عدم الاتساق فى النظرة التى ترى المذهب الصوفى عن الفقر باعتباره " فقرًا اختياريًا " . فبينما يعترف الصوفية أن بُعد المرء عن الدنيا يتطلب عملاً من أعمال الإرادة ، فإنهم فى النهاية كانوا يتشككون فى وجود أية إرادة إنسانية . فبالنسبة لكُتاب الصوفية، الإرادة الوحيدة هى إرادة الله ، ويجب على المرء أن يعترف بتوكله على الله فى كل الأمور بإلغاء كل شعور بالمشيئة المستقلة .

كان أحد نقاد التأسيس المتزايد للتصوف هو مؤسس الطريقة الشاذلية ، أبو الحسن الشاذلى (ت ١٢٥٨م) الذى جاء إلى الإسكندرية من موطنه فى المغرب . وإذ كان واحدًا من أهم الصوفية فى تاريخ مصر فى تلك الفترة ، منع مريديه من التسول أو قبول العطايا والهبات[١١٥] . وبالنسبة لأولئك الذين لم تكن لهم حرفة من مريديه ، كان يمكن لهذا المنع أن يؤدى بهم إلى العوز . وفى إحدى المناسبات، وصل الأمر بتلميذه أبو العباس المرسى إلى جمع حبوب القمح التى جلبتها أمواج المد بعد أن سقطت من السفن التى كانت تفرغها فى الإسكندرية[١١٦] . وكما لاحظت أن مارى شيمل ، فإن أتباع الشاذلى لم يقطعوا أنفسهم عن المجتمع . بل على العكس استمر كل منهم يمارس الحرفة التى اختارها لنفسه ، واشتهرت الطريقة بالسلوك المحترم والملابس المحترمة التى يلتزم بها أبناء الطريقة الشاذلية[١١٧] .

وعلى الرغم من النقد الذى وجهه بعض العلماء لتأسيس التصوف ، كان كثيرون من الناس يعتبرون سكان الخانقاوات أشخاصًا غير عاديين . إذ كان الصوفية الذين يعيشون فى أشهر خانقاوات القاهرة ، وهى " خانقاه سعيد السعداء " ، مثالاً جيدًا على هذه الظاهرة . فقد كان الناس خلال القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى يجيئون من الفسطاط كل أسبوع لمشاهدة موكب الصوفية من الخانقاة إلى مسجد الحاكم بأمر الله لأداء صلاة الجمعة[١١٨]. وكانوا يأملون فى الحصول على البركة والخير بمشاهدة موكب هؤلاء الناس المباركين[١١٩] .

ومنذ القرن الثالث عشر على الأقل ، حدثت استجابة مختلفة جذريًا تجاه تأسيس التصوف ، وكانت مصر من بين مراكزها . وكان يشار إلى هذه المجموعات أحيانًا باسم المجاذيب أو الدراويش ، ومنهم القلندرية على وجه الخصوص ، وقد سلكوا طريق التسول والشحاذة . ولأن هذه الممارسات كانت أكثر تطرفًا من نوع الفقر الذى كان يراه الغزالى ، فقد جلبت ممارسات الدراويش هذه غضب معظم العلماء .

ومع هذا ، فإن ندرة الأدلة الباقية فيما يتعلق بأصول هذه الحركات تُبين أنها كانت فيما يبدو احتجاجًا من داخل تيار التصوف العام ، ولم يطوروا ممارساتهم الخارجة سوى فى فترة لاحقة . ومؤسس القلندرية " جمال الدين ساقى " يقال إنه كان يدرس من فوق منصة ذهبية مرصعة بالجواهر فى خانقاه بالعراق فى مستهل حياته(١٢٠) . وأدت مقابلة مع زاهد جوال بجمال الدين إلى انتهاج حياة الزهد والتقشف ، وسقط شعره بطريقة إعجازية وتزيا بزى الأسد بحيث جعل نفسه "ميتًا فى الدنيا وفى الآخرة"(١٢١) . وقد ظل حتى وفاته فى دمياط سنة ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م يحيا حياة الزهد المتطرف ، ولكن لايبدو أنه انتهك المطالب الأساسية للشريعة الإسلامية(١٢٢)(*) .

وثمة مؤسس آخر لطائفة من الدراويش الشحاذين هو قطب الدين حيدر ، الذى لا نعرف عنه سوى القليل ، والذى كان يعيش فى موطنه خراسان عيشة العزلة(١٢٣) وقد سار مريدوه على نهجه فى الزهد المتطرف ، مثل لبس القليل من الثياب ، أو عدم لبس الثياب إطلاقًا ، بل ولبس الأطواق الحديدية حول أعضائهم التناسلية للسيطرة على رغباتهم الجنسية(١٢٤) .

(*) يبدو أن اعتماد المؤلف على باحث معاصر ، دون الرجوع إلى المصادر ، قد خلق مشكلة بشأن القلندرية ؛ إذ إن المقريزى (الخطط ، جـ٢، ص ٤٣٢ – ص ٤٣٣) ، وهو مشهور بمعرفته ودقته ، يقول عن هذه الطائفة : " ... وحقيقة القلندرية أنهم طرحوا التقيد بآداب المجالسات والمخاطبات ، وقلت أعمالهم من الصوم والصلاة إلا الفرائض ... (والخانقاة) أنشأها الشيخ حسن = الجوالقى القلندرى أحد فقراء العجم القلندرية ... ولما قدم إلى مصر تقدم عند أمراء الدولة التركية ، وأقبلوا عليه واعتقدوا فأثرى ثراء زائدًا فى سلطنة الملك العادل كمتبغا .. (وفى سنة ٧٦١هـ) وقف شيخ الزاوية القلندرية بين يدى السلطان حسن بن محمد بن قلاون ؛ فاستدعاه السلطان ، وأنكر عليه حلق لحيته ، واستتابه ، وكتب له توقيعًا سلطانيًا منع فيه هذه الطائفة من حلق لحاهم ... " .

وقد كتب المقريزى أن هذه " البدعة " أول ما ظهرت فى دمشق سنة بضع عشرة وستمائة – (المترجم) .

وقد عاشت كلتا المجموعتين على التسول والشحاذة ، وكانوا يسافرون فى جماعات من مكان إلى آخر . وكان فقرهم الاختيارى متطرفًا لدرجة أنه يبدو أنهم يرفضون أن يقوموا بأى عمل من أى نوع[١٢٥] . وغالبًا ما كان العلماء الراسخون يتهمونهم بتجاهل واجباتهم الدينية ؛ ويمكن أن نقدم مثالين على هذا ، فإنهم كانوا متهمين بعدم الصلاة أو الصوم[١٢٦]، وبالإضافة إلى هذا ، كانوا كثيراً ما يميزون أنفسهم عن الجمهور بملابسهم . فقد كان القلندرية بجوالق صوفية طويلة (جوارب) بسيطة ويحلقون شعورهم ولحاهم ، وشواربهم ، بل وحتى حواجبهم[١٢٧] .

ولا ينبغى أن نتصور ، على أية حال ، أن أيًا من الطريقتين كانت محصنة ضد إغراءات الحماية التى يقدمها النخبة . وإذا كان مؤسساهما قد عرفا بعزلتهما ، فإن اتباعهما سرعان ما أفادوا من الاحترام الذى لاقوة من النخبة المملوكية . فقبل موته قام الأمير عز الدين أيبك الأفرم الصالحى (ت ٦٩٥هـ / ١٢٩٥م) ببناء جامع في قوص كان القلندرية يتقابلون فيه سنويًا فى شهر رمضان لكى ينالوا نصيبهم من الخراف الطازجة والتوابل والخبز[١٢٨]، كذلك كان السلطان كتبغا حاميًا للقلندرية ، وشيخهم حسن الجواليقى القلندرى استطاع أن يبنى زاوية فى شمال القاهرة ، باتجاه القرافة ، وهو مكان مفضل لهذه الفرقة وللصوفية بوجه عام[١٢٩]. وبينما كانت ممارساتهم الخارجة عن السنة ، ولاسيما حلق لحاهم ، سببًا فى توجيه بعض النقد إليهم ، فإنه يبدو أن القلندرية عمومًا قد وجدوا تأييدًا كافيًا من النخبة المملوكية بحيث توقفوا عن كونهم طريقة احتجاجية .

وهناك أيضًا بعض الأدلة على الحماية التى أسبغتها النخبة على " الحيدرية " . ففى سنة ٧٨١هـ / ١٣٧٩م أمر الأمير برقوق (الذى صار هو السلطان برقوق فيما بعد) ببناء زاوية للشيخ حاجى رجب الشيرازى الحيدرى[١٣٠]. وما يثير الاهتمام أكثر هو ذلك اللقب الذى منح لهذا الشيخ وهو " خادم الفقراء "[١٣١]. وإذا كان مصطلح "فقراء" شائعًا فإن استخدام مصطلح " مساكين " يشى عادة بمفهوم ومعنى اجتماعى . والاستخدام غير المعتاد قد يعكس حقيقة أن الحيدرية قد طبقوا كلا النمطين من الفقر ومن الممكن أيضًا أن هذا الشيخ كان معروفًا بمساعدة الفقراء .

وثمة ممارسة تُنسب إلى القلندرية وغيرهم من جماعات الدراويش هى تدخين الحشيش وتعاطيه . وكل من " جمال الدين صافى " وقطب الدين حيدر " ينسب إليه أنه

ابتدع هذه الممارسة[١٣٢]. هذا الاتهام يستدعى إلى الذهن الصورة التى رسمها ابن دانيال للحرافيش . فصورهم يأكلون الحشيش ويرقصون ويحضرون حلقات الصوفية . ومن المستحيل أن نقول بشكل مؤكد ما إذا كان القلندرية والحرافيش يتطابقان . إذ إن التشابه ليس محدوداً فى استهلاك الحشيش ؛ بل إن كلاً من الجماعتين قد وُصفت بأنها تتكون من الشحاذين القادرين بدنيًا ، كما أن تعليقات السخاوى بأن كلمات الحرافيش كانت تؤدى إلى الزندقة هى تعليقات موحية أيضًا .

بل إنه حتى العلاقة بين زعيم كل جماعة والدولة المملوكية تبدو متشابهة مع الأخرى. ففى سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م حين رحل السلطان قانصوه الغورى فى حملته المشئومة ضد العثمانيين ، صحبه " سلطان الحرافيش " الذى كانت معه قواته الخاصة[١٣٣]. كذلك فإن شيخ القلندرية صحب السلطان كتبغا فى حملته على بلاد الشام ، على الرغم من أنه لا يوجد دليل على أنه كانت لديه قوات[١٣٤]. وفى هذا الصدد ، يبدو أن القلندرية قد تشابهوا مع كبرى الطرق الصوفية التى أرسلت مشايخها لصحبة الغورى ، على حين مارس الحرافيش أنفسهم العمليات العسكرية .

وثمة حقيقة مهمة تحول دون المطابقة بين الدراويش الشحاذين والحرافيش . ذلك أنه من الواضح أن المصادر الشامية والمصادر المصرية تعتبر القلندرية والحيدرية من أصول أعجمية (فارسية) . إذ كان كثير منهم على مايبدو يتحدثون الفارسية ويلبسون لباس الأعاجم[١٣٥]. فقد كانوا يُعّدون من الأجانب وفى ٢٨ من شهر المحرم ٨٢١هـ / ٨ مارس ١٤١٨م صدرت إليهم الأوامر بالرحيل إلى بلادهم[١٣٦]. وقد قادت مثل هذه الحقائق أحمد مكرامصطفى إلى استنتاج أن القيادة والمريدين فى هاتين الجماعتين كانوا جميعًا من الإيرانيين[١٣٧]. وبينما لا يثور شك فى أن الزعماء كانوا من الفرس الأعاجم ، فإنه ليست لدينا صورة واضحة عن تكوين أفراد الطائفتين . وليس من المستبعد أن يكون السكان المحليون قد انضموا لهاتين الطريقتين .

وعلى أية حال ، إذا كانت هاتان الطريقتان قد انتشرتا فى فضاء اجتماعى متشابه بل ومتطابق ، فإن هذا يوحى بتفسير اقتصادى لظاهرة الزهد المتطرف .

ومن الواضح أن الحرافيش كانوا يتألفون من العاطلين وعمال اليومية . وتتضح هذه النقطة مما سبق وقلناه ومما هو واضح من استخدام الجبرتى – الذى عاش أوائل

القرن التاسع عشر – لمصطلح " الحرافيش " لكي يشير إلى عمال الزراعة اليوميين[١٣٨] .

ومن ثم ، فإننا يمكن أن نرى أن الانحراف الديني والاجتماعي كانت له مستويات عديدة . فمن ناحية كان الزهد والتمسك الجذري بالفقر مواقف راقت في عيون النخبة نفسها، وكان السلاطين يبسطون حمايتهم على الصوفية ويأملون في أن تنالهم بركتهم. أما العلماء الصوفية فقد كتبوا مقالات ورسائل تدافع عن نموذج الفقر الديني ، بل تمادى بعض الكتاب إلى حد التخلي عن مكانتهم المريحة في المجتمع وانسحبوا إلى حياة الزهد والنُسك . ومن ناحية أخرى ، كانت الأوساط الفقيرة هي التربة التي تجد فيها كثير من هذه المجموعات أتباعًا لها ، وربما كان أولئك من غير المتعلمين ، ومن عمال اليومية .

ومن وجهة النظر الاجتماعية يبدو أن أعضاء هذه المجموعات كانوا من القادرين بدنيًا الذين كانوا غير قادرين أو غير راغبين في إيجاد عمل منتظم . وينبغي أن نكون حذرين في تحري الدقة في الاتهامات التي وجهتها المصادر المكتوبة ضد هؤلاء الرجال . فبينما قد يكونوا متورطين في ممارسات مخالفة للسنة ، يبدو من المحتمل أنهم كانوا أصحاب نظرة أكثر مثالية تجاه الحياة الخاصة التي اختاروا أن يحيوها .

والمجموعة الاجتماعية التي يشار إليها بالحرافيش كانت بلا شك أوسع في مداها من القلندرية (على الرغم من أن القلندرية ربما كانوا من ضمن الحرافيش). وإذا ما تابع المرء الفرض القائل بأن هاتين المجموعتين كانتا متطابقتين ، فإنه يصل إلى بعض الاستنتاجات المثيرة فيما يخص الدوافع المحتملة للانخراط في عضوية جماعات الدراويش الصوفية . إذ كانت العضوية تتألف من الرجال القادرين جسديًا والذين يفتقرون إلى العمل الثابت . وإذا ما أخذنا في حسابنا القيم الاجتماعية الخاصة بالمجتمع المصري ، فإن هذه المكانة ربما كانت تحول بينهم وبين الزواج . وهذه الحقيقة تساعد على تفسير ميل أعضاء هذه الطرق المعروف جيداً لممارسة العزوبية، بل وحتى ، كما هو حال الحيدرية ، تدمير أعضائهم الجنسية بإحاطتها بالأطواق الحديدية[١٣٩]. وبهذه الطريقة تم تحويل الضرورة الاجتماعية إلى فضيلة دينية .

وربما يصدق نفس الشيء على الخاصية العامة لهذا الأسلوب من الحياة الصوفية. فبينما كان مؤسسو هذه الطرق يعيشون حياة العزلة ، يبدو أن مريديهم أحسوا

بالحاجة إلى التجمع سوياً(١٤٠). وإذا كانوا محرومين من الحياة الأسرية المريحة المعتادة ، إما لأسباب اقتصادية ، وإما باختيارهم ، فإنهم سعوا إلى صحبة إخوانهم الدراويش الشحاذين . وهم مثل الزُعر ، قد وفروا بيئة اجتماعية بديلة للرجال الفقراء ، الذين يحتمل أن كثيراً منهم كانوا شباباً غير متزوجين ، صَعُب عليهم أن يحققوا لأنفسهم مكانة فى المجتمع المستقر . وفى كل هذه الحالات ، كانت النخبة الحاكمة ، تبذل مجهوداً جيداً ، وإن لم يكن ناجحًا على الدوام ، لحمايتهم بغض النظر عن قيمهم الروحية ، ولكى يقللوا من تشددهم .

والآن ربما يكون القارئ قد التبس عليه الأمر حول الحد الذى ينتهى إليه الفقر بوصفه ظاهرة اجتماعية والحد الذى يبدأ عنده الفقر مثالاً دينياً . وهذا الالتباس نتيجة الازدواجية الموجودة فى المصادر المملوكية . فبينما قد يرغب المؤرخون المحدثون فى التمييز بوضوح بين الفقر الاختيارى والفقر القسرى ، فإن مثل هذا التمييز – على الرغم من أنه ليس غريبًا تمامًا عن نظريات الصوفية حول الفقر والزهد – لايمكن فرضه على المؤرخات التى تهتم بالدليل الواقعى . ومن الواضح أن المكانة التى أسبغت على الفقراء الصوفية قد انسحبت على الفقراء عمومًا بطريقة ما ، على الرغم من الاحتقار الذى أبداه كتاب المؤرخات تجاه الطبقات الدنيا .

وفضلاً عن ذلك ، يجدر بنا أن نسترجع عبارات الغزالى عن أن الفقير يتمتع بمكانة أخلاقية وروحية تعلو على مكانة الغنى . وبينما لم يوافق الغزالى على الفقر التظاهرى للدراويش الشحاذين ؛ لأنه كان يعتقد أنه يجب على الفقراء أن يداروا فقرهم ، فإن القيمة التى ربطها هو وغيره بالفقر بوصفه مثالاً روحياً قد ساعدت على تقديم الخلفية الأيديولوجية لمفاهيم أشد تطرفًا عن الفقر .

وكما سنرى فى الفصل التالى ، فإن الصفة الدينية التى أُسبغت على الفقراء كان لها تأثير كبير على مكانة الفقراء باعتبارهم هدفًا للإحسان . وبينما كان الأغنياء نادراً ماتستحوذ عليهم الشفقة بأحوال الفقراء بحيث يرغبون فى التخلى عن ثرواتهم والانضمام إليهم ، فإنهم كانوا يعتقدون فعلاً أن منح الصدقات للفقراء سوف يتيح لهم أن ينالوا نصيبهم من البركة التى كان يقال إن الفقراء يمتلكونها .

هوامش الفصل الثانى

(١) سورة فاطر ، آية ١٥ { يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد } .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، بيروت ١٩٨٨ ، ١٠ ، ص ٢٩٩ . ويظهر نص مختصر لقاموس ابن منظور فى قاموس الفيروزابادى ، القاموس المحيط ، القاهرة ، د.ت ، ٢ ، ص ١١٥ .

(٣) سورة التوبة ، آية ٦٠ " إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم " ؛ لسان العرب ، جـ١٠ ، ص ٢٩٩ .

(٤) الشافعى ، كتاب الأم ، بيروت ١٩٩٦ ، جـ٤ ، ص ٢٦٤ ؛ المرغينانى ، الهداية فى ابن همام، شرح فتح القدير ، القاهرة ، ١٩٧٠، جـ٢ ، ص ٢٦١ . وهذه المناقشة منعكسة أيضًا فى كتب التفسير . انظر : الطبرى ، جامع البيان فى تفسير القرآن ، القاهرة ، ١٣٢٧هـ ، جـ١٠ ، ص ١١٠ - ١١١ ؛ أبو حيان الأندلسى ، البحر المحيط ، بيروت ١٩٩٣ ، جـ ٥ ، ص ٥٨ - ٥٩ ؛ الرازى ، التفسير الكبير ، د.ت ، جـ١٦ ، ص ١٠٧ ؛ البيضاوى ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القاهرة ، د.ت ، جـ٢ ، ص ٢٨٧ - ص ٢٨٨ .

(٥) الشافعى ، الأم ، جـ٤ ، ص ٢٦٤ .

(٦) ابن منظور ، لسان العرب ، جـ٥ ، ص ٣٠٠ .

(٧) هناك مناقشة تفصيلية لأعمال الخير والصدقة فى الفصل التالى .

(٨) Adel Allouche, Mamluk Economics : A Study and Translation of al - Maqrizi's Ighathah, Salt lake City, 1994, p. 4 .

وعن ترجمة المقريزى انظر السخاوى، الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٣هـ/١٣٥٥هـ ، جـ٢ ، ص ٢١ - ص ٢٥ ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى ، القاهرة ١٩٨٤م ، جـ١ ، ص ٤١٥ - ص ٤٢٠ .

(٩) Allouche, Mamluk Economics, p. 73 ;

المقريزى ، إغاثة الأمة بكشف الغمة ، ص ٧٢ - ٧٣ . ويترجم علوش كلمة " فقراء " بـ " أولئك الذين يتلقون الصدقة Stipend" . وعادة ما يشير هذا المصطلح إلى الطلاب فى إحدى المدارس أو فى خانقاه . وقد غيرت ترجمة علوش بشكل ما . إذ إن المصطلح الذى استخدمه المقريزى لوصف هذه الطبقات الاجتماعية كان راسخًا بالفعل فى المؤرخات وغيرها من مؤلفات ذلك العصر .

(١٠) Allouche, Mamluk Economics, pp. 75 - 6;

المقريزى ، إغاثة الأمة بكشف الغمة ، ص ٧٥ . وقد بدلت ترجمة علوش .

(١١) يقول الفيروزأبادى ، القاموس المحيط ، جـ٥ ، ص ٣٢ . إن كلمة " فَعلَة تستخدم للدلالة على "عملة الطين والحفر" .

(١٢) Allouch, Mamluk Economics, p. 75 ;

المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٧٥ ، ويعنى هذا أن الرواتب كانت تدفع بالدرهم من الفلوس دون حساب أن الدرهم الفلوس قيمته أقل بالمقارنة مع الدرهم الفضة . بيد أنه من الواضح أن معدلات التحويل بين الدرهم الفضة والدرهم الفلوس قد استقرت فى النهاية . انظر : السيوطى ، الحاوى للفتاوى ، القاهرة ١٣٥٢هـ ، ص ٩٦ .

(١٣) Allouche, Mamluk Economics, p. 76 ;

المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٧٥ .

(١٤) Lapidus, Moslem Cities, p. 145 .

(١٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٧٣٩ . وكان منهم أيضًا " مطيرى الحمام .

(١٦) محمد رجب النجار ، حكايات الشطار والعيارين فى التراث العربى ، الكويت ١٩٨١ ، ص ١٧٨ ؛ الأنطاكى ، التاريخ ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ٢٥١ .

(١٧) نفسه ، ص ١٧٩ .

(١٨) Lapidus, Moslem Cities, p. 176 .

(١٩) Ibid, p. 177 .

(٢٠) Ibid, pp. 176 - 7 .

(٢١) Ibid, p. 174 .

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid, p. 175 .

كما أنهم شاركوا فى غزو قبرص واستعرضوا عند عودتهم ٧ شوال ٨٢٩هـ / ١٢ أغسطس ١٤٢٦م . انظر المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٧٥٤ . وكان آخرون من غير النظاميين منهم بدو بلاد الشام والمتطوعين من القرى . وفى سنة ٨٤٤هـ/١٤٤٠م استخدم " الزُعر " فى الأسطول الذى جدده. انظر المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ١٢٠٥ - ١٢٠٦.

(٢٤) Claude Cahen, " Movements populaires et autonomisme urbrin dans l'Asie Musulmane du moyen age", Arabica, 5 (1958), pp. 225 - 50, 6 (1959), pp. 25 - 56, 233 - 65.

(٢٥) Angelika Hartmann, al Nasir li-Din Allah (1180-1225) Politik, Religion. Kultu in der spaten Abbasidenzeit, Berlin 1975, pp. 92 . 107 .

(٢٦) عن الفتوة النخبوية فى الفترة المملوكية انظر :

Franz Taescher, Zünfte und Bruderschaften im Islam, Zurich, 1969, pp. 219 - 25 .

(٢٧) النجار ، حكايات الشطار والعيارين ، ص ١٩١ ، ص ١٩٥ - ص ١٩٦ .

(٢٨) ابن بيدكين ، كتاب اللُمع فى الحوادث والبدع ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ١١٣ . انظر أيضاً مقالة الكاتب نفسه عن الفتوة فى نفس المصدر ص ٥٠١ ، يتبع .

(٢٩) نفسه ، ص ١١٣ .

(٣٠) نفسه ، ص ١١٣ - ص ١١٤ . كما أنهم ربطوا هذه الممارسات بالخليفة الناصر لدين الله انظر المصدر نفسه ، ص ١٢١ ، حيث يرد ذكر الخليفة ، وص ٥١٢ حيث يقرر ابن بيدكين " أن أصل هذه البدعة ظهر فى بغداد " . قارن وصف هذا الاحتفال ، بوصف لاحتفال آخر ورد فى كتاب مجهول المؤلف عن تقديم الأعضاء فى نقابات الحرفيين تحت إشراف الطريقة الرفاعية . انظر : مجهول ، بسط مداد التوفيق فى ما يتعلق بأحكام الطريق ، القاهرة ، د.ت . والنص منسوب لعدد من شيوخ الطريقة لم تذكر أسماؤهم .

(٣١) ابن بيدكين ، لُمعَ ، ص ١١٦ .

(٣٢) المصدر السابق نفسه .

(٣٣) نفسه ، ص ١١٩ .

(٣٤) نفسه .

(٣٥) ويرفض ابن بيدكين أية محاولة لإطلاق سراح أحد المجرمين ، وهى ممارسة اعتبرها مخالفة للشريعة الإسلامية ، انظر المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٣٦) Lapidus, Moslem Cities, p. 178 .

(٣٧) Ibid.

(٣٨) William M.Brinner, " The Significance of the Harafish and their Sultan", JESHO 6 (1963), p. 201 .

(٣٩) Lapidus, Moslem Cities, p. 179; Brinner, " Signifcance", p. 196 .

(٤٠) Lapidus, Moslem Cities, pp. 180 - 1; Brinner, " Significance", pp. 196 - 7 .

(٤١) عن الدراسات الحديثة حول مواقف العامة من شرعية الدولة المملوكية انظر :

Boaz Shoshan, Popular Culture in Medieval Cairo, Cambridge, 1993, pp. 52 - 66 ;

حياة ناصر الحجى ، أحوال العامة فى حكم المماليك ٦٧٨ - ٧٨٤هـ / ١٢٧٩ - ١٢٨٢م : دراسة فى الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، الكويت ، ١٩٩٤ ، الفصل الأول .

(٤٢) Brinner, " Significance", pp. 202 - 3 .

(٤٣) Lapidus, Moslem Cities, pp. 180 - 7; Brinner, " Significance", pp. 204 - 5 .

(٤٤) Brinner, " Significance", p. 207 .

(٤٥) هذه الجماعات سنناقشها تفصيلاً فيما يلى .

(٤٦) Brinner, " Significance", p. 210 .

نقلاً عن السخاوى ، التبر المسبوك فى ذيل السلوك ، القاهرة ١٨٩٦م ، ص ٣٤٩ .

(٤٧) السخاوى ، الضوء اللامع ، جـ٥ ، ص ٢٠ .

(٤٨) Ibn Danial, Three Shadow Plays, Cambridge, 1992, p. 4 .

منشـــور بالعربية ، والكلمة الأولى فى هذا النــص " سقاعيات " غير واضحة . وأدين بهذه القراءة ، التى استمدت من مخطوطات مختلفة ، إلى إيفريت روسون .

(٤٩) نفسه ، ص ٦ .

(٥٠) نفسه ، ص ١١٣ .

(٥١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، بيروت ، ١٩٩٠م ، جـ٥ ، ص ٤٧ .

(٥٢) السراج ، اللُّمع ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص ٧٢ .

(٥٣) نفسه ، ص ٧٢ – ص ٧٣ .

(٥٤) نفسه ، ص ٧٣ .

(٥٥) نفسه ، ص ٧٤ .

(٥٦) نفسه ، ص ٧٥ .

(٥٧) نفسه .

(٥٨) الكلاباذى ، التعرف لأهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١١٢ .

وهناك رواية أكثر شيوعًا لهذه العبارة تقول إن التصوف هو أن يكون قلب المرء حرًا مما تحررت منه يداه . انظر القشيرى ، الرسالة القشيرية ، القاهرة ، د.ت ، ص ٥٦ .

(٥٩) المكى ، قوت القلوب ، القاهرة ١٩٨٥م ، جـ١ ، ص ٢٨١ .

(٦٠) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٨ .

(٦١) نفسه .

(٦٢) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٠٥ – ص ٣٠٦ .

(٦٣) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٠٧ .

(٦٤) نفسه .

(٦٥) نفسه .

(٦٦) نفسه .

(٦٧) انظر ، مثلاً ، القشيرى ، الرسالة ، ص ٥٥ – ص ٥٦ .

(٦٨) نفسه ، ص ٥٥ – ٥٧ ، ص ١١٢ – ١٢٦ .

(٦٩) الهجويرى (إسعاد عبد الهادى ، ترجمة) كشف المحجوب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص٢١٦.

(٧٠) نفسه .

(٧١) نفسه .

(٧٢) نفسه ، ص ٢١٨ .

(٧٣) نفسه .

(٧٤) نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٧٥) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ٥ ، ص ٤٨ .

(٧٦) نفسه .

(٧٧) نفسه .

(٧٨) نفسه ، جـ٥ ، ص ٤٨ . وبالنسبة للغزالى فإن لحالات الزهد ترتيب خاص ، تتميز أعلاها بعدم المبالاة بالدنيا نتيجة انغماس المرء فى العبادة . انظر المصدر نفسه .

(٧٩) وبهذه الطريقة يكون الفقر شكلاً من أشكال التوكل على الله . وعن العلاقة بين الزهد والتوكل انظر : benedikt Reinert, Die Lehre von tawakul in der Klassichen Sufik, Berlin, 1968, esp. pp. 89 - 90 , 233 - 5 .

(٨٠) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ٥ ، ص ٥٨ .

(٨١) نفسه ، جـ٥ ، ص ٥١ .

(٨٢) نفسه .

(٨٣) نفسه ، جـ٥ ، ص ٥٢ – ص ٥٦ . وهذه القائمة من الأحاديث لا تشكل سوى جزء من القائمة التى وضعها الغزالى .

(٨٤) نفسه ، جـ٥ ، ص ٥٩ .

(٨٥) نفسه ، جـ٥ ، ص ٦١ .

(٨٦) نفسه ، جـ ٥ ، ص ٦٢ .

(٨٧) نفسه ، جـ٥ ، ص ٦٧ .

(٨٨) نفسه .

(٨٩) نفسه ، جـ٥ ، ص ٦٦ – ٦٧ .

(٩٠) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، بيروت ، د.ت ، ص ١٦٣ .

(٩١) نفسه ، ص ١٦٢ – ١٦٣ .

(٩٢) نفسه ، ص ١٦٤ .

(٩٣) نفسه ، ص ١٧٦ ، ص ١٨٥ – ١٨٦ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٧٧ . يقرر ابن الجوزى أن الغزالى أيد المحاسبى . ومن المفترض أنه يشير إلى فقرة فى كتاب الغزالى ، مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٧٥ . وابن قدامه فى تلخيصه لمراجعه ابن الجوزى " السنية " لكتاب إحياء علوم الدين يؤكد على استخدام عبد الرحمن ثروته فى أعمال التقوى والورع ، انظر : ابن قدامة ، مختصر منهاج القاصدين ، دمشق ،د.ت ص ٢٤٧ .

(٩٥) ابن الجوزى ، تلبيس ، ص ١٧٨ ، ص ١٨٢ – ١٨٣ .
(٩٦) نفسه ، ص ١٧٩ .
(٩٧) نفسه ، ص ١٨٢ .
(٩٨) نفسه .
(٩٩) ابن تيمية ، مجموع فتاوى ، القاهرة ، ١٣٨١هـ ، جـ١١ ، ص ١١٩ – ١٢٠ .
(١٠٠) نفسه ، جـ١١ ، ص ١٢٠ .
(١٠١) نفسه ، جـ١١ ، ص ١٢١ .
(١٠٢) ابن قيم الجوزية ، عُدة الصابرين وذاكرة الشاكرين ، بيروت ١٩٧٥م ، ص ١٩٥ .
(١٠٣) نفسه ، ص ٣٠٩ .
(١٠٤) نفسه ، ص ١٨٣ .
(١٠٥) Donald P. Little, " The Nature of Khanqahs, Ribat and Zawiya under the Mamluks, " in Wael B. Hallaq and Donald p. Little (eds.) Islamic Studies Presented to Charles J.Adams, Leiden, 1991, pp. 93 - 5 .

وكان يمكن بناء الزاوية على أيدى الصوفية أنفسهم ، أو بواسطة أحد رُعاتهم من النخبة .
(١٠٦) أبو نجيب السهروردى ، آداب المريدين ، القدس ١٩٧٧ ، ص ٧ .
(١٠٧) نفسه ص ٦ .
(١٠٨) نفسه ، ص ٧ .
(١٠٩) يلاحظ مناحم ميلسون التشابه بين هذا الكتاب وكتاب الغزالى " إحياء علوم الدين " في مقدمة طبعته لكتاب " آداب المريدين " ، ص ١١ .
(١١٠) أبو حفص السهروردى ، عوارف المعارف ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٤٨٩ – ٤٩١ ، ص ٤٩٤ – ٤٩٦ .
(١١١) نفسه ، ص ٥٥ .
(١١٢) نفسه .
(١١٣) نفسه .
(١١٤) نفسه ، ص ٥٥ – ٥٦ .
(١١٥) ابن عطا الله ، لطائف المنن ، القاهرة ، د.ت ، ص ٧٤ .
(١١٦) نفسه .
(١١٧) Anne Marie Schimmel, Mystical Dimenions of Islam, Chapel Hill, 1975 , 250 .
(١١٨) المقريزى ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة ١٩٨٧م ، جـ٢ ، ص ٤١٥ .
(١١٩) نفسه . ويقول نص المقريزى : " وأخبرنى الشيخ أحمد بن القصار رحمه الله أنه أدرك الناس فى يوم الجمعة يأتون من مصر إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خانقاه سعيد السعداء عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الحاكمى كى تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم، وكان لهم فى يوم الجمعة هيئة فاضلة ... وما برح الأمر على ذلك إلى أن ولى الأمير يلبغا السالمى نظر الخانقاة

(جمادى الآخرة ٧٩٧هـ) .. وأخرج كتاب الوقف وأراد العمل بما فيه من شرط الواقف ، فقطع من الصوفية المنزلين بها عشرات ممن له منصب ، ومن هو مشهور بالمال، وزاد المجردين ، وهم المقيمون بها ، كل يوم رغيفاً من الخبز ... " - (المترجم) .

(١٢٠) Ahmet Karamustafa , God's Unruly Friends, Dervish Groups in Islamic Later Period, Salt Lake City, 1994, p. 40 .

(١٢١) نفسه ، ص ٤١ .

(١٢٢) نفسه ، ص ٤٤ .

(١٢٣) نفسه ، ص ٤٦ .

(١٢٤) نفسه ، ص ١٤ ، ص ٤٦ .

(١٢٥) نفسه ، ص ١٥ .

(١٢٦) نفسه ، ص ١٨ .

(١٢٧) نفسه ، ص ١٩ .

(١٢٨) النويرى ، نهاية الأرب فى فنون الأدب ، القاهرة ١٩٣٢م ، جـ٣٦ ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ . وعن سيرة هذا الأمير انظر ك ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٢ ، ص ١٣٠ - ١٣٢ .

(١٢٩) Kara Mustafa, God's Unruly Friends, p. 53 .

أطلق الشيخ لحيته فيما بعد (وبهذا تخلى عن إحدى الممارسات النمطية القلندرية) ولبس مثل الصوفية . انظر ابن حجر ، الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة ، القاهرة ١٩٦٦ ، جـ٢ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(١٣٠) RCEA, xvii, p. 303 .

(١٣١) Ibid.

(١٣٢) Karamustafa, God's Unruly Friends, p. 19 .

(١٣٣) Brinner, " Significance", pp. 202 - 3 .

وقد صحبه أيضاً رؤساء عدة طرق صوفية كبرى فى مصر ، بما فى ذلك القادرية والرفاعية والأحمدية ، وشيخ المشهد النفيسى، انظر : ابن إياس، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة ١٩٨٢م ، ١٩٨٤م ، جـ٥ ، ص ٤٣ .

(١٣٤) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٣٣ .

(١٣٥) Karamustafa, God's Unruly Friends, p. 55 .

(١٣٦) المقريزى، السلوك ، جـ٤ ، ٤٣٦ . هذه الأوامر بالرحيل تكررت بشكل أكثر قوة سنة ٨٤٤هـ/ ١٤٤٠م . انظر ابن الصيرفى ، نزهة النفوس والأبدان فى تواريخ الزمان ، القاهرة ١٩٧٠ - ١٩٧٤م ، جـ٤ ، ص ١٩٦ .

(١٣٧) Karamustafa, God's Unruly Friends, p. 55 .

(١٣٨) الجبرتى ، عجائب الآثار فى تراجم الأخبار ، القاهرة ١٩٦٧م ، جـ٧ ، ص ٢٧٦ والإصلاحات التى قام بها محمد على أدت إلى أن اعتبر الحرافيش أنفسهم " فلاحين الباشا " .

(١٣٩) Karamustafa, God's Unruly Friends, p. 15 .

(١٤٠) Ibid.

الفصل الثالث

التسول والصدقات

بينما يسود غالبًا اعتقاد بأن التدرج الاجتماعى طبيعى أو مقدر من الله ، فإن الأثر الجانبى لهذا الاعتقاد هو الاقتناع بأن من يملكون الثروة مجبرون على مساعدة المعدمين . وبينما يستفيد الفقراء من الإحسان الذى يتلقونه يستفيد الأغنياء أيضًا بتقليل التوتر الاجتماعى ويبررون مكانتهم فى المجتمع بوصفهم محسنين لمن هم أقل حظًا . وهكذا يسهم الإحسان فى الحفاظ على تدرج النظام الاجتماعى عن طريق الرعاية والحماية .

ولا يعنى هذا القول بأن كلمة Charity (باللاتنية Caritas) موجودة فى كل اللغات. وليس فى العربية الفصحى كلمة توازى كلمة Charity . إذ إن كلمات مثل "الإحسان" أو " كرم "(*) لايمكن أن تكون ترجمتها Charity . وعلى أية حال ، فإن فى اللغة العربية كلمات كثيرة عن الصدقات : مثل كلمة " صدقة " و "صِلة" و"زكاة " . وفضلاً عن ذلك ، كما سيتضح من مجرى هذا الفصل ، كان التصدق ممارسة يمارسها قطاع واسع من سكان القاهرة فى عصر سلاطين المماليك .

ومع الاستثناء الواضح للتخفيف عن آثار المجاعة (وهو ما سوف نناقشه فى فصل مستقل) فإن الدولة المملوكية تركت معظم أعمال الإحسان لضمير المؤمن الفرد . بل إنه حتى دفع الزكاة كان أمره متروكًا للمؤمن ، مع استثناء قليل فى بدايات تلك الفترة .

(*) أوردها المؤلف فى المتن Karàma (Generosity) ولعله أراد Karam ، لأن الفرق بين الكرامة والكرم كبير - (المترجم) .

وبينما تحمل السلطان مسئولية بعض أعمال الإحسان المعينة، مثل توزيع الطعام فى المناسبات الدينية والتفتيش على السجون ، فإنه لم يكن بالقاهرة زمن المماليك نظام تشرف عليه الحكومة للتخفيف عن الفقراء . أما وجود المؤسسات الدينية التى تدعم المستشفيات والمدارس فكان يقدم فعلاً بعض العون ، بيد أنه لم يكن هناك توزيع منتظم للطعام من قبل الدولة فى القاهرة زمن المماليك مثلمًا كان الحال فى روما القديمة على سبيل المثال .

والتأكيد على المبادرة الخاصة كان يمكن أن يؤدى فقط إلى زيادة ميل الفقراء إلى التسول . وكان غياب نظام للتخفيف عن الفقراء ، ترعاه الدولة وتنظمه ، يعنى أن على الفقراء أن يعتمدوا على مواردهم الخاصة للحصول على المساعدة . وهكذا كانوا مُجبرين على لفت الانتباه إلى فقرهم لكى يحوزوا عطف إخوانهم المسلمين . وشيوع التسول وسيلة للحصول على الإحسان فى المنطقة العربية فى العصور الوسطى خلّف مؤلفات كثيرة . ويتناول القسم الأول من هذا الفصل مناقشات الشحاذة ومنح الصدقات فى المؤلفات الدينية والأدبية التى ترجع إلى الفترة ما بين سنة ١٠٠٠ وسنة ١٥٠٠ .

أما الجزء الثانى من هذا الفصل فيتناول الإحسان كما يمارسه الأفراد والسلطان فى القاهرة زمن المماليك . وكثير من أعمال الخير كانت تتم فى مناسبات دينية محددة أو لأغراض محددة . وفضلاً عن ذلك ، كانت هذه الأعمال تخدم أيديولوجية الرعاية الأبوية التى مارستها النخبة فى المجتمع المملوكى تجاه الفقراء . بالإضافة إلى أن الأشخاص الذين اشتهر عنهم فعل الخير كانوا يُعدون أتقياء بشكل خاص ، وهى سمعة كانت تؤدى أحيانًا إلى إنقاذ الشخص من الموت.

وأخيرًا ، سوف اختتم الفصل بفحص تلك الحالات التى حاولت الدولة فيها فعلاً أن تنظم أعمال الصدقات وأحوال الفقراء . وتنقسم هذه المجهودات إلى ثلاث مجموعات : تنظيم التسول ، الإشراف على مواريث اليتامى القُصَّر ، وتخفيف الأحكام عن أولئك الذين سجنوا بسبب عدم تسديد ديونهم . أما الدور المتزايد للدولة فى الإشراف على ممارسة التسول ومنح الصدقات فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى فقد عالجته بالتفصيل.

الزكاة :

الزكاة فرض على كل مسلم . وهى تعد أحد أركان الإسلام الخمسة ، مع شهادة أن لا إله إلا الله ، والصلاة ، والصوم فى رمضان ، والحج . وكل مسلم بالغ عاقل ويمتلك الحد الأدنى من الممتلكات عليه أن يدفع الزكاة[١]. وأنماط الملكية التى تجب عليها الزكاة هى : الماشية ، والحبوب والفاكهة ، والذهب والفضة، والتجارة ، والمعادن النفيسة[٢]. وفى كل حالة تجب الزكاة فقط إذا كان الفرد يجمع كمية كافية من نوع بعينه من الممتلكات فى سنة قمرية محددة . وعلى العموم، فالأمر متروك للمؤمن لكى يدفع الزكاة المناسبة ؛ فالدولة لا تتدخل عادة[٣] .

ومن أنماط الملكية هذه ، كانت الأنماط التى يمتلكها معظم القاهريين خلال الفترة المملوكية هى الذهب والفضة والتجارة . وربما كان بعض أفراد النخبة يدفعون الزكاة على مكاسبهم من حيازتهم الزراعية[٤] ، ولكننا لا نملك دليلاً مسجلاً على ذلك . وفى حالة الزكاة التى تدفع عن الذهب والفضة والتجارة كانت النسبة ٢,٥ فى المائة[٥]. وكان يجب دفع هذه النسبة إذا ما جمع الفرد مائتى درهم أو عشرين ديناراً خلال سنة واحدة[٦] .

بالإضافة إلى ذلك ، فالمطلوب من كل مسلم أن يدفع زكاة الفطر فى نهاية شهر رمضان . وهذا النوع من الزكاة يكون كمية من الطعام تكفى لإطعام فرد واحد لمدة يوم واحد[٧]. وحسب الفقه المالكى والشافعى ، فالأفراد الذكور فى البيت مسئولون عن دفع نصيبهم من الزكاة عن زوجاتهم وأطفالهم وعبيدهم[٨]. ويقرر الفقه الحنفى أن النساء مسئولات عن دفع نصيبهن من زكاة الفطر[٩].

أما المجموعات التى يحل شرعًا أن تأخذ الزكاة فتنقسم إلى ثمانى فئات ، مع استبعاد الرقيق وغير المسلمين ، وأفراد عائلة النبى عليه الصلاة والسلام[١٠]. ولم يكن النبى نفسه يقبل صدقة من أى نوع ، على حين أن عائلته كانت ممنوعة من تلقى الزكاة ، ولكنها كانت مسموحًا لها بأن تتلقى الصدقات التطوعية . والفئات الثمانى هى : الفقير ، والمسكين ، والعاملون على الزكاة ، غير المسلمين الذين يناصرون الإسلام ، والكاتبون ، والمدينون ، والمجاهدون الذين لم تعوضهم الدولة ، وأبناء السبيل[١١].

وكما رأينا بالفعل ، لم يستطع الفقهاء الاتفاق على تحديد من هو المسكين ومن هو الفقير ، ولكن هاتين المجموعتين سوياً كانتا تشكلان المعدمين وأولئك الذين لايملكون ما يكفى لإعالة أنفسهم وعائلاتهم . وفضلاً عن ذلك ، خلص الإمام مالك إلى أنه لم يعد هناك أى مبرر لدفع الزكاة لغير المسلمين الذين ناصروا الإسلام لأن الدين أصبح قوياً بما يكفى للاستغناء عن هذا الإجراء(١٢).

وعلى العموم ، تهتم المصادر الفقهية بالمتطلبات الأساسية لمن يجب عليه دفع الزكاة ، ومن يستحقها ، والشكل الذى يجب أن تكون عليه الزكاة . ولا تظهر أى اهتمام بالجانب الأخلاقى للإحسان ، سواء لمن يدفعون الزكاة أو من يأخذونها(*). ولايمكن أن نقول الشيء نفسه عن الكتابات الصوفية . وأهم كتب الصوفية التى كتبت فى القرنين العاشر والحادى عشر تحتوى على فصول عن الزكاة تذهب إلى ما وراء اهتمامات الفقهاء(١٣). وسوف نتحول الآن إلى هذه المؤلفات .

وحسبما يقول أبو نصر *السَّراج* ، كان كثير من الصوفية يعتبرون أنفسهم خارج نطاق التعاليم الشرعية عن الزكاة ، سواء دافعين للزكاة أو متلقين لها . إذ كان كثيرون يعتقدون أنه لايجب عليهم دفع الزكاة طالما أن الله جردهم من الملكية الدنيوية(١٤). وهو ما يعنى أن الصوفى حقًا لا ينبغى له أن يجمع الملكية الكافية بحيث يكون مطلوباً منه دفع الزكاة . وحسب رأى آخر ، يُنسب إلى الشبلى « يجب على الصوفية أن يفرقوا كل ممتلكاتهم ، سيراً على نهج الخليفة أبى بكر الصديق(١٥)» .

فضلاً عن ذلك تمسك كثير من الصوفية بالرأى القائل أنهم لا يجب أن يسعوا إلى الزكاة أو يقبلوها . وكان هذا لأنهم لم يريدوا أن يقبلوا المساعدة التى ينبغى أن تذهب إلى الفقير والمحتاج(١٦). ففى هذه الحال ، يتم التمييز بين الفقر بوصفه شكلاً من

(*) هنا نوع من التعسف فى فصل الدين عن الأخلاق فى مسألة الزكاة ، وهذا التعسف لا يستقيم مع طبيعة الدين الإسلامى الذى حضَّ فى كل عمل من أعمال المسلمين على حسن الخلق ؛ إذ يجب أن يتحلى المسلم بالأخلاق الطيبة حتى يعطى من ماله للفقير حرصًا على التضامن الإسلامى . والزكاة مظهر هام من مظاهر التكافل الاجتماعى وقد تركت للمسلم حرية دفعها ، كما أوضح المؤلف نفسه فى السطور السابقة – (المترجم) .

أشكال التدين والفقر بوصفه عجزاً اجتماعياً بطريقة لا تقبل اللبس . كما أن الصوفية كانوا يخشون من دوافع أولئك الذين كانوا يقدمون لهم الزكاة . وهكذا ، كان البعض يرحبون بتلقى الزكاة بشرطين : ١ - ألا تكون نتيجة السؤال والشحاذة ، و٢- أن أولئك الذين دفعوا الزكاة لايعرفون الصوفية ، وبذلك لايمكن أن يتأثروا بحالتهم بوصفهم أشخاصاً أتقياء[١٧]. وكان آخرون يرحبون بقبول الزكاة ، طالما أن فى ذلك تنفيذاً لأوامر الله ، ولكنهم لم يكونوا على استعداد لإهانة أنفسهم أمام بشر آخرين بقبول الصدقات الطوعية[١٨]. وبقى غيرهم على استعداد لقبول الزكاة والصدقات من كل نوع طالما أن الله أعطى الفقراء حقاً فى بعض ممتلكات الأثرياء[١٩].

كما أن أبا طالب المكى كتب فصلاً عن الزكاة فى كتابه " قوت القلوب " . ويبدأ بتقرير الالتزام الشرعى بدفع الزكاة . ثم يشرح السلوك القويم للشخص الذى يدفع الزكاة . إذ لا ينبغى للمرء أن يتحدث عن دفعه الزكاة ، ولا ينبغى له أن يتعامل بغلظة مع الفقراء المضطرين إلى أخذ الزكاة[٢٠]. وإعطاء الزكاة علناً

يمكن تبريره ، على أية حل ، إذا كان الفقير يتسول علناً ، بما أن إعطاء الزكاة بهذه الطريقة يمكن أن يشجع الآخرين على أن يفعلوا مثل ذلك[٢١]. ومن المفترض أن حقيقة أن شخصاً يتسول علناً تعنى أن المرء لا يمكن أن يزيد من إهانته بإعطائه الصدقة بنفس الطريقة العلنية . ويقارن المكى قرار الفقير بالشحاذة علناً بقرار شخص لا خلق له بأن يبدى انعدام أخلاقه علناً ؛ فتحت هذه الظروف يمكن للآخرين أن يجعلوا انحطاطه الخلقى عاماً[٢٢]. ولايمكن تصوير ذل تلقى الصدقات بشكل أكثر وضوحاً .

ثم يشير المكى إلى ما كان شائعاً من أن متلقى الصدقة يدعو « دعوة » لشخص الذى يعطيه الصدقات . إذ يقول إن مانح الصدقة يجب أن يرد " بدعوة " مماثلة للمتلقى طالما أنه ليس من حق أحد تلقى " دعوة " (دعاء) أحد آخر طالما أنه يقوم بواجبه[٢٣]. إذ إن عدم القيام بذلك قد يضيع أجر الإنسان عند ربه جزاء فعل الخير .

وبالإضافة إلى ذلك ، لكى يكون العمل الخيرى مقبولاً ، فإن المتلقى ينبغى أن يكون رجلاً تقياً أو شخصاً صاحب حاجة[٢٤]. وحينما يخفى شخص ما فقره قد يكون من الصعب التعرف عليه . وفى هذه الحالة ، يكون هناك العديد من الأشخاص الذين

يستحقون الصدقة ؛ مثل أولئك الذين يعرفهم المرء شخصيًا وهم فقراء لاسيما من الأقارب والأصدقاء[٢٥].

ثم يضع المكى بعض الأقوال التى تحدد أنماط الأشخاص الفقراء الذين يستحقون الزكاة شرعًا ، وهم[٢٦] :

١ – السائل .

٢ – المحروم الذى حرم من وسائل العيش .

٣ – القانع الذى يمكث فى بيته ويقنع بما يعطيه الله له .

٤ – المضطر الذى يتسول ولكن حياءه يمنعه من أن يعبر عن حاجته علانية .

٥ – البائس الذى يعانى المرض أو العجز .

ويفحص المكى أيضًا مصطلح " فقير " ومصطلح " مسكين " ، بشكل يوضح عدم اتفاق علماء الفقه على معنى هذين المصطلحين .

ومن ناحية أخرى ، فإن الهجويرى لديه تفسير أوسع كثيرًا عن فريضة الزكاة . إذ إنه يعتبر الزكاة شكلاً من أشكال الحمد لله على نعمته . ومن ثم فإن الزكاة لايجب دفعها عن الثروة فقط ، ولكن أيضًا على المكانة الاجتماعية وعلى النعم الخفية[٢٧]. وعلى هذا الأساس ، فإن الصوفية ، حسب قول الهجويرى ، يعتبرون دفع الزكاة عن الممتلكات المادية شكلاً من أشكال البخل ، بما أن الشخص الذى يدفعها يحتفظ بمعظم ممتلكاته ولا يأخذ فى اعتباره تلك الأنماط الأخرى من النعمة[٢٨]. أما كيفية حساب المرء للقدر المفروض عليه أن يدفعه من الزكاة عن مكانته الاجتماعية أو الروحية فهو أمر غير واضح ؛ إذ من المفترض أن هذه مسألة ضمير . وعلى أية حال ، تبدو حجة الهجويرى بلاغة أكثر منها حقيقية.

ثم يمضى الهجويرى ليناقش الجدل حول ما إذا كان ينبغى للصوفى أن يقبل الزكاة . فبالنسبة له ، يمكن للصوفى أن يقبل الزكاة طالما أن ذلك يرفع عبئًا عن الشخص الذى يدفعها . ومن هنا يعيد تفسير الحديث النبوى " اليد العليا خير من اليد السفلى " لكى يقول إنه يعنى إن اليد العليا هى يد الصوفى الذى يتلقى الزكاة لكى

يحرر المؤمن العادى من الفرض المفروض عليه[٢٩]. هذه التعليقات تعقبها سلسلة من الأقوال المأثورة التى توضح فضيلة الكرم .

وأخيراً ، نأتى إلى كتابات أبى حامد الغزالى . ففى كتابه " إحياء علوم الدين" يضع الغزالى فصلاً طويلاً عن الزكاة . وفيه يخلط المذاهب الفقهية الشافعية بالاهتمام الصوفى النمطى عن السمة الأخلاقية لمن يدفعون الزكاة .

وهو يبدأ بالشروط التى يجب على الشخص الذى يدفع الزكاة أن يستوفيها . وهى خمسة شروط . الأربعة الأولى منها مباشرة تماماً، فمن ضمنها : سلامة القصد ، ودفع الزكاة فى وقت مناسب ، ودفع الزكاة عن المادة التى تجب عليها الزكاة ، ودفعها فى المكان الذى توجد به الممتلكات التى تجب عنها الزكاة[٣٠]. وأخيراً ، يجب تقسيم الزكاة بين الفئات الثمانى لمستحقيها بشروط وجودهم فى مكان دفع الزكاة . واثنتان من هذه الفئات ليست موجودة فى معظم المدن وهما : غير المسلمين الذين يناصرون الإسلام ، والعاملين عليها . والمجاهدون والمكاتبون موجودون فى بعض المدن ، على حين أن الفئات الأربع الباقية (الفقراء والمساكين والغارمون وأبناء السبيل) موجودون فى كل مكان .

هذه الشروط كلها ترجع أصلاً إلى الفقه الشافعى[٣١]. وتعليق الغزالى بأن الحكومة فى زمانه لم تكن تعين موظفين لجمع الزكاة وتوزيعها مؤشر على حقيقة أن الزكاة كانت تعتبر مسألة ضمير شخصية لكل مؤمن . وعندما نأتى إلى مناقشة موقف الدولة المملوكية من الزكاة سوف تبرز هذه المسألة على السطح مرة أخرى .

ثم ننتقل إلى تعاليم الغزالى الأخلاقية عن الزكاة . ومرة أخرى نجد لديه قائمة من الوظائف التى ينبغى أن يقوم بها أى شخص يدفع الزكاة : أولها يجب على المرء أن يفهم معنى الزكاة باعتبارها فرضاً دينياً . ويعنى هذا فهم الأغراض الثلاثة التى من أجلها فرض الله الزكاة . أول هذه الأغراض إظهار أن حب المرء لله يفوق حبه للممتلكات[٣٢]. والأشخاص الذين يفهمون هذا الغرض ينقسمون إلى ثلاث فئات : أولئك الذين يتخلون عن كل ممتلكاتهم (وترد قصة الشبلى دون ذكر اسمه) ، وأولئك الذين يفرقون كل ما لا يحتاجون إليه عندما يجدون شخصاً محتاجاً ، وأولئك الذين

يدفعون الحد الأدنى المطلوب منهم شرعًا[٣٣]. والغرض الثانى هو تطهير المرء من تهمة البخل ، على حين أن الغرض الثالث هو التعبير عن الشكر على النعم التى أنعم الله بها على المرء[٣٤]. ثم هناك وقت دفع الزكاة . من الأفضل دفعها بأسرع مايمكن ، لأن ذلك يبين ترحيب المرء بإطاعة أوامر الله ، وجلب السعادة لقلوب الفقراء ، وتجنب إمكانية حدوث شيء ما يمنع المرء من دفع الزكاة[٣٥]. وعلى العموم ، من الأفضل دفع الزكاة سرًا . إذ إن دفع الزكاة علانية بقصد المراءاة أمر غير مقبول ، ولكى يتجنب المرء العلن فله أن يستأجر وكيلاً لتسليم الزكاة إلى الفقراء[٣٦].

وفى بعض الحالات يكون إعطاء الزكاة علنًا مناسبًا عندما يعرف المرء أن هذا سوف يشجع آخرين على أن يحذوا حذوه . وهنا يكرر الغزالى ما قاله المكى عن التوقيت المناسب لتوزيع الزكاة علنًا[٣٧]. وحتى إذا أعطى المرء الزكاة علنًا ، فإنه لاينبغى له أن يتحدث إلى الآخرين عن عطايا إحسانه أو أن يحط من قدر شخص فقير لأنه أخذ الزكاة منه . إذ يجب على المرء أن يرى أن الفقير يجعل من الزكاة معروفًا عندما يقبلها ؛ لأنه بهذا ينقذ من يعطى الزكاة من النار[٣٨] . والواقع أنه ينبغى على المرء أن يعتبر ما يدفعه قدر غاية فى الضآلة بحيث لا تعجبه أفعاله[٣٩]. وتوزيع أفضل ما يملك الإنسان وأعزه إليه هو الأفضل لأنه يُبين التزام المرء بأن يضع حبه لله قبل الممتلكات[٤٠].

وهناك الكثير عن الكيفية التى يجب أن يدفع بها الإنسان الزكاة . بالإضافة إلى أن الغزالى يهتم بمن يجب إعطاؤه الزكاة . إذ إن كل المرشحين لتلقى الزكاة يستحقونها بنفس القدر ؛ وهو يحدد جماعات بعينها باعتبارها مستحقة الزكاة بشكل خاص . ومن المثير أنه يبدأ بالزهاد والصوفية ، والأتقياء الذين هجروا هذه الدنيا ، ثم العلماء[٤١]. بعد ذلك يأتى أولئك المخلصون فى ورعهم وتوحيدهم ، والشاكرون الله على نعمته بدلاً من أن يشكروا ما سخره الله لهم (أى من يدفعون الزكاة) . هذه الفئة يبدو أنها تضم المسلمين الأتقياء العاديين الذين قدر لهم أن يكونوا فقراء[٤٢]. أما الفئات الثلاث الباقيات – أولئك الذين يخفون حاجتهم أو فقدوا القدرة على الحفاظ على مستوى معيشتهم المعتاد ، والذين يعولون أطفالاً ، أو يعانون المرض ، والأقارب – فكلهم أشخاص فقرهم حالة مؤقتة أو نتيجة ظروف شخصية[٤٣].

وبهذه القائمة نبدأ في فهم الكيفية التي حدد بها الغزالي الفقير " المستحق " . والتأكيد على أهمية علماء الدين ، ولاسيما الصوفية ، هو ما يميز كتاب إحياء علوم الدين ، الذي يبدأ بالفصل الشهير عن العلم والمعرفة .

وتتطلب الفئة الثالثة في القائمة بعض الشرح ؛ ففي رأي الغزالي ، أن أعمال الخير (سواء إجبارية أم لا) يجب أن تؤدى دائماً مع التفكير في الله . فالفقير وسيط بين الغني والله ، يعبر الغني من خلاله عن تقوى الله . كذلك ، من المفروض أن يعتبر الفقير أن الغني الذي يعطيه الزكاة وكيل عن رحمة الله(٤٤). وفي كل الأحوال ، يتطلب التوحيد من الفرد أن يعرف أن الله هو الفاعل ، بدلاً من أن ينسب الفعل لمن سخره الله لتنفيذ مشيئته(٤٥) .

كذلك يعدد الغزالي خمسة واجبات مفروضة على من يتلقى الزكاة : أولها ، أن على المرء أن يعرف أن إعطاء الزكاة فرض فرضه الله . كما ينبغي على المرء أن يتحقق من أن رحمة الله للفقير أكبر من رحمته للغني . وقد تم شرح هذا الأمر في الفصل الخاص بفضيلة الفقر(٤٦). بعد ذلك ، يجب على المرء أن يشكر من أحسن إليه ، ويدعو له ، ويمتدحه دون أن ينسى أنه أداة لتوصيل نعمة الله(٤٧) . ولا ينبغي للمرء أن يقبل من الأملاك سوى ما حازه بطريقة شرعية ، وبالكميات التي يحتاجها(٤٨). وأخيراً لا يجب على المرء أن يقبل ماهو أكثر من القدر المفروض على المحسن أن يدفعه(٤٩) .

ومسألة القدر الذي يحتاجه المرء ، ومن ثم يقبله من الزكاة ، مسألة مربكة . وكما يلاحظ الغزالي ، ليس هناك اتفاق على القدر الذي يحتاجه شخص واحد . إذ إن هذا القدر يعتمد على الظروف المادية للشخص وكذلك على مستوى تطوره الروحي . وكما رأينا في الفصل السابق يأخذ الغزالي تخليّ المرء عن الحاجات الدنيوية دليلا على إخلاص المرء لله .

ومن الصعب أن نحدد إلى أية درجة كانت هذه الأفكار عن كيفية دفع الزكاة وكيفية تلقيها محل ممارسة بالفعل . فبينما كان كتاب " *إحياء علوم الدين* " *للغزالي* مؤثراً وواسع الانتشار فإن غياب التسجيلات عن الكيفية التي كان الناس يدفعون بها الزكاة فعلاً تجعل من الصعب القول إلى أي مدى كانت هذه الأفكار عن الموضوع معبرة عن الواقع .

بيد أن هناك دليلاً على دور الدولة فى جمع الزكاة خلال العصر الأيوبى وأوائل العصر المملوكى[٥٠]. فحسبما يذكر المقريزى ، الذى ينقل عن القاضى الفاضل، كان أول حاكم يرتب جمع الدولة الزكاة فى مصر هو صلاح الدين الأيوبى سنة ٥٦٧هـ / ١١٧١م ، أى فى بداية عهده . وأمر بتوزيع المال على الفقراء وأبناء السبيل والغارمين بعد أن استقطع الجزء الخاص بالعاملين عليها ، وزعماء غير المسلمين الذين ساعدوا المسلمين والمجاهدين، والعبيد ، ووضع نصيب هؤلاء فى الخزانة[٥١]. وفى سنة ٥٨٨هـ / ١١٩٢م كان إجمالى ما تم جمعه من أموال الزكاة اثنين وخمسين ألف دينار[٥٢]. وكان العاملون فى ديوان الزكاة غيورين جداً على عملهم لدرجة أنهم حينما جاء رسول من الحاكم الأيوبى فى اليمن إلى القاهرة طالبوه بأن يدفع الزكاة عن الهدايا التى تلقاها من حاكم مصر[٥٣].

هذا الحادث الذى وقع فى عهد الملك العزيز (٥٨٩- ٥٩٥هـ/ ١١٩٣-١١٩٨م) عندما وصل الضمير المهنى لجامعى الزكاة إلى مستويات أعلى . وكان من المفروض ، أنه حتى الرجل الفقير الذى يبيع الملح فى سلة يحملها ، كان عليه أن يدفع الزكاة[٥٤]. وفى عهد الملك الكامل (٦١٥-٦٣٥هـ/١٢١٨-١٢٣٨م) كانت أنصبة الزكاة المخصصة للفقراء تدفع مرتبات لعلماء الدين[٥٥]. وسرعان ما أخذ الأثرياء يتململون من دفع الزكاة . وعندما عينت الدولة الإدارى الشهير " ابن مماتى " لرئاسة الديوان عادت الوسائل الفظة التى استخدمها الملك العزيز إلى الظهور[٥٦]. وليس من المدهش أن الدليل الإدارى الذى كتبه ابن مماتى به قسم أساسى عن المذهب الشرعى للزكاة ، وعلى الرغم من أنه لا يذكر دور الدولة فى جمع وتوزيع الزكاة صراحة فإنه يذكر أن أى فرد يرفض دفع الزكاة يجب أن يُعاقب - بالموت فى حالة الردة وبالتعزير فى حالة البخل[٥٧]. وهو يذكر أيضاً أنه فى حالة أولئك الذين يموتون دون دفع الزكاة ينبغى أخذ الزكاة من مواريثهم ؛ ولكنه لايقول من الذى سيكون مسئولاً عن أخذها ؛ الورثة أم الدولة[٥٨].

ولم يكن هذا النظام قاصراً على القاهرة . فقد كان جامعو الزكاة نشطين فى منية ابن خصيب وفى إخميم وقوص، يأخذون الزكاة من التجار والحجاج[٥٩]. إذ كانوا يفتشون الرجال ، ويجبرون كل واحد على أن يقسم أنه لها يخبئ أى ممتلكات[٦٠]، وقد أدت هذه الممارسات إلى مشاهد غير صحيحة .

وقد ألغى هذا النظام فى الفترة المملوكية . ووفقًا للقلقشندى ، تركت للأفراد حرية دفع الزكاة(٦١). وكان هناك استثناءان من هذه القاعدة : إذ ظل التجار الأجانب وتجار الكارمية يدفعون الزكاة ، وكذلك الرعاة فى برقة (طرابلس) الذين كانوا يدفعون الزكاة من الماشية والإبل حينما يتوجهون إلى البحيرة لرعى حيواناتهم. وتدهور الزكاة بوصفها من مصادر دخل الدولة يوضح تضاءل أهمية الموظفين المسئولين عن جمعها ، أى :" شاد الزكاة " . فبينما كان من قبل أمير عشرة ، صار فى عصر القلقشندى مجرد " جندى "(٦٢). ومن الواضح أن ممارسة جباية " زكاة الدولة " ، كما كانت تسمى آنذاك ، قد ألغيت على يد السلطان قلاون . وحسبما يقول المقريزى كانت الزكاة تؤخذ من كل رجل (هل كانت تؤخذ من النساء) حتى ولو لم يكن يمتلك شيئًا ، بل حتى من ورثة الرجل بعد وفاته(٦٣). وقد ألغيت " زكاة الدولة " فى نفس الوقت الذى ألغيت فيه عدة ضرائب أخرى غير شرعية ، مما يؤدى بالمرء إلى أن يعتقد أن كثيرين كانوا يعتبرونها غير صحيحة .

ولم يمنع هذا أحد السلاطين من محاولة الحصول على تمويل طارىء بغرض الزكاة . ففى سنة ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م أمر السلطان الظاهر برقوق المحتسب بجمع الزكاة من الحرفيين والتجار(٦٤) . ثم أجبر فيما بعد على يد قاضى القضاة الشافعية أن يعيد هذه الأموال(٦٥) ومن الواضح أن السبب فى أن السلطان أراد جمع هذه الأموال كان رغبته فى تمويل حملته ضد تيمورلنك(٦٦) .

التسول ومنح الصدقات فى التصوف والأدب :

فى مناقشتنا للزكاة رأينا أن التسول كان محل اهتمام كثير من المفكرين الإسلاميين فى العصور الوسطى . ولا يوافق الكُتاب الصوفية على التسول العلنى، ويمتدحون فضائل الفقراء الذين يخفون حاجتهم عن بقية المجتمع ، أى " الفقراء المتعففين " . ويطرح هذا الموقف سؤالاً مهمًا : مَن من الفقراء يستحق الإحسان أكثر من غيره ؟ وكما لاحظنا من قبل ، كان غياب تدخل الدولة فى تخفيف حدة الفقر يعنى أن أولئك الأشخاص الذين لايمكنهم كسب ما يكفى معيشتهم ولا تستطيع عائلاتهم أن تساعدهم ، أو لا ترغب فى ذلك ، كانوا ينحدرون إلى التسول. وعلى الرغم من أن

بعض الكتاب مثل الغزالى كانوا يفضلون الفقراء " المتعففين " ، فإن الفرد ربما لم يكن يستلفت انتباه المحسنين إذا ما قبع فى بيته صامتًا . والتسول فى أماكن عامة مثل المساجد ، والأسواق ، والشوارع الرئيسية كان بديلاً شائعًا ومنطقيًا .

ويناقش أبو نصر السراج باختصار التسول الذى يمارسه الصوفية فى كتاب "اللُمع " . وهو يقتبس نموذج صوفى لايورد اسمه من بغداد لم يكن يأكل سوى ما كان يستطيع الحصول عليه من التسول . وحينما كان الصوفى يُسئل عن السبب فى هذا السلوك الخاص ، كان يجيب بأنه اختار هذا بسبب كراهية نفسه الشديدة لهذا(٦٧) . ومن الواضح أنه كان يستخدم ذل السؤال وسيلة للتخفيف من سيطرة نفسه عليه . وفى حالة أخرى ، قيل إن شيخًا أمر أحد مريديه أن يتسول كسرات الخبز على أبواب بيوت الآخرين . ووجد المريد أن هذا الفعل مشين للغاية وفيما بعد صار فقيرًا وتدنى إلى مستوى الشحاذة بسبب الحاجة(٦٨) . إذ إن أولئك المغرورين الذين لايتواضعون يضعهم الله .

والواقع أن السراج يصور التسول باعتباره من الملامح الأساسية لحياة التصوف، وهو يورد عدة أقوال مأثورة عن أن الصوفية يجب أن يتسولوا فى الأسواق أو عند أبواب الناس ، ثم يوزعون ما جمعوه بين إخوتهم المتصوفة . ومع هذا ، فإن السراج يعترف ببعض الحدود التى يجب أن تحد كمية ما يجب أن يقبله الصوفى . وهو ينقل عن شيخه قوله بأن على المرء ألاَّ يقبل أكثر من حاجته ؛ وكل ما يزيد يجب توزيعه على الآخرين(٦٩).

وفى حكاية أخيرة يثير السراج مسألة أخلاقية أخرى ترتبط بالتسول ، وهى واجب المسلمين إعطاء إخوانهم المحتاجين ، وقد رفض أحد الشيوخ أن يشحذ على الرغم من أنه لم يكن يملك ما يأكله . وقد أورد الحديث الذى يقول " لو صدق السائل ما أفلح من رده "(٧٠) . وكان الشيخ يخشى أن يضع مسلمًا فى امتحان لايجتازه . وهذه الحكاية توضح أن التسول يثير معضلة أخلاقية أمام جمهور المسلمين . ذلك أن الوضعية الأخلاقية كلها بشأن منح الصدقات ، أو رفض ذلك ، تدور حول المسألة المعضلة لصدق السائل .

كذلك يتناول أبو طالب المكى موضوع التسول ، ولكن بطريقة ملتوية ، تحت عنوان توجيه الصدقة . ولم يضف سوى القليل من الأفكار المهمة فيما قاله فى الفصل الذى كتبه عن الزكاة . إذ إنه مهتم أساسًا بموضوع ما إذا كان ينبغى للمرء أن يعطى الصدقات علانية أم سراً . ويطرح المكى المناقشات المعتادة عن منح الصدقات فى السر، كما يطرح المناقشات المضادة التى تفضل منح الصدقات فى العلن(٧١).

ومن ناحية أخرى ، يتناول الهجويرى بوضوح " آداب " الصوفية الذين يتسولون. وهو يؤكد على أنهم لا يجب أن يشحذوا سوى عندما لا يكون أمامهم خيار آخر ، لأن التسول يشتت مراعاة المرء لله(٧٢). وهكذا يقتبس منع السؤال بطريقة فيها إلحاح(٧٣).

وحسبما يقول الهجويرى ، كان شيوخ الصوفية يجيزون التسول لأسباب ثلاثة : أولها : حيازة الطعام مضيعة للوقت(٧٤). وثانيها ، أن ذل السؤال تدريب للنفس(٧٥) . وهذه الحجة شبيهة بالحجة التى ساقها السَّراج ، على الرغم من أن الهجويرى يوضحها بعدة حكايات . وثالثها ، بما أن كل الممتلكات لله فى نهاية الأمر ، فإن سؤال من فوضهم الله (أى أصحاب الممتلكات) يتيح للمرء أن يتجنب سؤال الله عز وجل لمباهج الدنيا(٧٦) . كما أن الهجويرى يضع قائمة " بالآداب " التى ينبغى على المرء أن يتحلى بها : إذ يجب ألا يكون المرء أكثر سعادة بأخذ الصدقة منه إذا لم يأخذها ، كما لا ينبغى له أن يسأل النساء أو أصحاب الحوانيت ، ولا أن يكشف عن حالته سوى لشخص كرّس ما يملك للأغراض الشرعية ، ولا أن يحول الصدقات التى يأخذها إلى ممتلكات(٧٧).

ويتناول أبو حامد الغزالى موضوع التسول بقدر من التطويل . وتنقسم مناقشته إلى أقسام ثلاثة : يتناول أولها تحريم السؤال سوى عندما لايكون أمام الشخص بديل. والقسم الثانى يبين مدى فقر الشخص الذى يسمح له بالشحاذة . وأخيراً يصف القسم الثالث أحوال السائلين المختلفة .

ويبدأ الغزالى بأن يقرر أن التسول ممنوع من حيث المبدأ ، ولا يكون مباحًا إلا بسبب الضرورة أو ما يقرب من الضرورة(٧٨) . وهو يضع أسبابًا ثلاثة لمنع التسول ؛ إذ إن التسول يجعل المرء يكشف عن فقره ، ويشكو من أن الله لم يعطه ما يعيش به .

وهذا ممنوع سوى فى حالات الضرورة ، مثل أكل الميتة[٧٩]. وبالإضافة إلى هذا الجحود بكرم الله ، يكون السائل مضطراً إلى إذلال نفسه أمام كائن غير الله ، وهكذا يساوم فى وحدانيته . وإذا لم يكن المرء مضطراً ، فإنه لايجب على المرء أن يذل نفسه أمام عباد الله[٨٠]. وأخيراً ، فإن المحسن قد يؤذيه. إذ إنه قد يعطى الصدقة للسائل خوفًا من إحراج السائل أو رئاء الناس ؛ وقد يرفض ويشعر أنه بخيل . ولايجب أن يُجبر أحد على مواجهة هذه المعضلة ما لم تكن هناك ضرورة[٨١].

وينتج الاعتراضان الأولان عن مفهوم الغزالى عن التوحيد ؛ ففى الحالة الأولى يشكل تصرف السائل نوعًا من " التشنيع " على كرم الله اللامتناهى . وفى الحالة الثانية ، يكون السائل الذى يذل نفسه أمام كائن بشرى مثله فى خطر شبهة أنه يضع مخلوقًا فى نفس مرتبة الخالق – وأخيراً ، يثير الغزالى مسألة رأينا أن السراج قد أثارها بالفعل وهى أن التسول يضع المؤمنين فى امتحان أخلاقى قد لايكون بوسعهم أن يجتازوه .

بعد ذلك ، يصف الغزالى الدرجات المختلفة للحاجة التى قد تبرر السؤال . وثمة درجات أربع : فالسؤال قد يكون ضرورياً للحصول على الطعام للأكل أو الكساء لستر العرى[٨٢]. وفى هذه الحال ، يكون التسول مباحًا بشرط أن يقنع السائل بنصيبه وألا تكون لديه وسيلة لكسب العيش . ثانيًا ، ربما يسأل المرء لحاجة مهمة، مثل الحاجة إلى الدواء ، أو كسوة الشتاء ، أو حتى المال لاستئجار حيوان ركوب إذا ما كان يعانى صعوبة فى المشى[٨٣]. ومثل هذا الشخص يجب أن يتحدث بصدق عن سبب سؤاله . ثالثًا ، فى بعض الحالات ، يمكن للفرد أن يتسول لحاجة أقل أهمية ، مثل كساء خارجى لستر قطع فى ملابسه . أو طعام يأكله مع الخبز الذى يملكه ... وما إلى ذلك[٨٤]. والتسول فى هذه الظروف مكروه . وإذا كان السائل يخدع من يحسنون إليه ، أو إذا انطبق عليه أى من الاعتراضات الثلاثة المذكورة آنفًا ، يكون التسول محرمًا عندئذ . فالتسول دونما حاجة مُحرَّم قطعًا .

وكل من هذه الاعتراضات الثلاثة سابقة الذكر يمكن تناوله لطريقة محددة . إذ يمكن للمرء أن يتجنب أن يلوم الله بسبب حاجته للسؤال بأن يعتبر المرء أن رغبته فى

المباهج الدنيوية إنما هى من تأثير النفس (الأمارة بالسوء)[٨٥]. ويمكن تجنب الذل بسؤال الأقارب أو الأصدقاء ما يحتاجه المرء بدلاً من أن يسأل الغرباء[٨٦] . ويمكن للمرء أن يتجنب اختبار كرم الآخرين بألا يسأل شخصًا معينًا أن يمنحه الصدقة . فإذا شحذ المرء من شخص معين فعلاً ، ينبغى أن يمنحه فرصة تجاهل سؤاله[٨٧].

ويستمر الغزالى ليقول إن السائل الذى يعتقد أن من يحسن إليه إنما يمنحه الصدقة خوفا من إحراج السائل أو غيره من الحاضرين ، أو لأى سبب آخر غير شرعى ، لايجب أن يقبل هذه الصدقة . وهو يعترف بأنه سيكون من الصعب على السائل أن يكون مدركًا لدوافع من يحسن إليه ، ولكن جوابه الوحيد أن يقول إنه من الأفضل ألا يقبل عطايا الآخرين ، مالم يكن هناك بديل[٨٨].

بعد ذلك يحدد الغزالى بالضبط مدى ما يجب أن يملكه المرء قبل أن يكون مستغنيًا عن السؤال . هذه الممتلكات تنقسم إلى ثلاث فئات : الملابس ، مثل ثوب واحد وقميص ومنديل وسراويل وحذاء ؛ والطعام بما يكفى طعام يوم واحد بما يعادل "المُد" ؛ والسكن أصغر حجم متاح[٨٩]. وليس هناك شك حول جواز التسول من أجل الطعام والثياب والمأوى التى تشبع حاجات الإنسان الأولية ، لمدى يوم واحد . أما فيما يتعلق بالتسول لحاجات المرء فى المستقبل فيمكن تقسيمها إلى ثلاث درجات : التسول لحاجات اليوم التالى ، ثم الأيام الأربعين أو الخمسين التالية ، ثم السنة التالية[٩٠]. وإذا كان المرء يملك ما يكفيه هو وعائلته لمدى سنة ، يكون محرمًا عليه أن يتسول[٩١]. ومباح للفرد أن يتسول لكى يجمع من الطعام ما يكفيه سنة واحدة ، إذا ما كان يخشى أن يجد نفسه عاجزًا عن أن يعول عائلته خلال تلك الفترة من الزمن . ومن الواضح أن هذا التحديد فى سنة واحدة لم يرتبط بالحقيقة إلا قليلاً . إذ إن الشحاذين الذين كانوا يزدحمون فى شوارع القاهرة زمن المماليك كان يصعب عليهم تمامًا جمع مثل هذه الكمية . والشحّاذ الذى يتسول خبزه اليومى هو الأقرب للحقيقة التى جربها وعاينها غالبية الشحاذين .

ويختم الغزالى مناقشته للتسول بوضع عدد من الأمثلة عن الشحاذين الأتقياء . وهو ينقل عن " بِشر الحافى " قوله إن الفقراء أنماط ثلاثة : أولئك الذين لايشحذون

ولا يقبلون العطايا ؛ وأولئك هم "الروحانيون". ثم أولئك الذين لا يسألون، ولكنهم يقبلون الهبات التى تأتى دونما سؤال : وأولئك هم المقربون من الله . وأخيراً ، يوجد أولئك الذين يسألون حين يحتاجون : وأولئك هم الصادقون[٩٢].

ولم يكن الغزالى آخر كاتب تتناول موضوع التسول . إذ يكرس أبو نجيب السهروردى فصلاً فى كتابه " آداب المريدين " عن الموضوع . وليس لديه على الإطلاق شيء أصيل يقوله عن الموضوع ؛ فالسؤال مسموح إذا ما كان ضرورياً ، ولكن من يتخذونه مهنة سوف يحاسبون على رذيلة الجشع والخيانة والخداع[٩٣]. ومع هذا ، فإن السؤال مباح ، بل إنه جدير بالمديح فى بعض الظروف : ذلك هو السؤال لصالح الإخوة الصوفية ، أو لكبح جماح النفس ، أو تحت وطأة الحاجة[٩٤]. ونقص الأصالة هذا قد يعكس نقصاً فى الاهتمام بالفقر فى الطريقة السهروردية . وتمشياً مع تقليله من قيمة الفقر باعتباره فضيلة ، لايبدى أبو حفص السهروردى أى اهتمام بموضوع التسول .

وعلى الرغم مما قد يبدو تضاؤلاً فى اهتمام الكُتاب الصوفية في موضوع التسول ، فإن أفكار الغزالى لم تكن قد نسيت تماماً . ففى سنة ٨٧١هـ/١٤٦٦م أكمل عالم شاب من الشافعية ، اسمه تقى الدين ، كتاباً أدان فيه إساءة استخدام أموال بيت المال[٩٥]. فبعد أن أدان العلماء الذين يقبلون المال من الحكام الظالمين مقابل غض الطرف عن إساءة استخدام أولئك الحكام الأموال التى يجب أن تستخدم فى مصالح المسلمين ، يسخر من أولئك الذين يلبسون لباس الدعاة والصوفية . هؤلاء الأشخاص يجوبون المدن والقرى ، ويزعمون أن هدفهم مصالحة البشرية ، ويأخذون العهود من كثيرين ، من العامة ، والخاطئين ، وغيرهم من الحمقى والمغفلين[٩٦]. وفى رأى البلاطنسى أن هؤلاء الصوفية المزيفون يخدعون الناس بتسولهم . ثم يورد مناقشة الغزالى التى كتبها فى كتاب " إحياء علوم الدين تذكرة لشروط التسول المباح "[٩٧].

وثمة كاتب آخر من عصر سلاطين المماليك كان مهتماً بسلوك الشحاذين هو تاج الدين السبكى (٧٢٧-٧٧١هـ/١٣٢٦-١٣٧٠م). ففى كتابه " معيد النعم ومبيد النقم " يناقش السبكى كلاً من الحرف والصنائع فى المدينة . ويوضح فى كل حالة كيف أن الله بارك أصحاب هذه الصنعة ويحذرهم من الممارسات التى تخالف الشريعة

الإسلامية. وباختصار فإن هذا الكتاب يتوسط ما بين كتب الحسبة وكتب الصوفية ويؤكد على الموقف الصحيح للمؤمن فى مواصلة حياته اليومية(*) . وعلى عكس كتب الحسبة ، فإن الوصايا بممارسة الحرفة أو الصنعة بطريقة أخلاقية ليست موجهة إلى المحتسب ، ولكن إلى أصحاب المهن والصنائع أنفسهم.

وآخر مجموعة تناولها السبكى هم الشحاذون فى الشوارع . ويكتب أن الله قد باركهم لأنه قادر على أن يخرسهم ، وبذلك لايقدرون على السؤال ، وأن يكسحهم بحيث يعجزون عن المشى ، أو بدون أيدى تتلقى الصدقات(٩٨) . ثم يبدأ فى نقد الشحاذين الذين يلحون على الناس . وهو يلاحظ أن كثيراً من الحرافيش قد جعلوا من الشحاذة "صناعة" لهم . وسواء كانوا محتاجين أم لا ، فإنهم يجلسون عند مداخل المساجد لكى يتسولوا من المصلّين . وعلى الرغم من هذا فإنهم لايدخلون المساجد للصلاة .

ومن الحيل الأخرى التى يستخدمها الشحاذون لتلقى الصدقة أنهم يقسمون بالأيمان التى تقشعر لها الأبدان(٩٩). فعلى سبيل المثال ، يصيح بعضهم بأعلى صوته "فلس لله" على الرغم من أن النبى عليه الصلاة والسلام قال إن القسم بالله لايجب أن يكون إلا لدخول الجنة(١٠٠). وبعضهم يقول " فلس بحق شعر أبى بكر الذى شاب "، وهو ما يدينه السبكى أيضاً فمن الوقاحة أن يشحذوا متوسلين برجل عظيم(١٠١) وفضلاً عن ذلك ، يلاحظ النصارى واليهود هذا السلوك وعدم مساعدة المسلمين لهؤلاء الشحاذين ، ويسخرون منهم ويهزأون بهم . وعلى الرغم عن أنه قد يكون هناك سبب قوى يمنع المسلم من أن يعطى الشحاذ شيئًا ، فإن غير المسلمين لايفهمون سوى أن المسلمين لايقدمون قدراً كبيراً من الصدقات(١٠٢).

والعلاج الذى يراه السبكى لهذا الموقف أنه ينبغى معاقبة مثل هؤلاء الشحاذين حتى لا يقولوا " لله " ، أو يذكروا أبا بكر وشعره الرمادى ... وما إلى ذلك . ومع هذا ،

(*) هذا الاستنتاج من جانب المؤلف قد لا يصمد أمام النقد ؛ فكتاب " معيد النعم" فى حقيقته موجه إلى أصحاب الصنائع والحرف لكشف أساليب الغش والخداع التى يلجأ إليها بعض أصحاب الحرف من صانعى الطعام والشراب والبنائين والنساجين والصباغين ... وغيرهم ، وهو أقرب إلى كتب الحسبة ؛ لكنه بالقطع لايمت إلى كتب الصوفية بصلة – (المترجم) .

فإن السبكى يعترف بأن هذه الأيمان التى يحفلون بها ليست سوى جزء صغير من جراب الحيل لديهم . ويقول إن كثيرين منهم يخلعون ثيابهم ويمشون عرايا بين الناس لكى يخدعوهم فيظنوا أن الشحاذين لايمتلكون ثيابًا(١٠٣). ويخلص إلى ملاحظة أن ابتكارهم لمثل هذه الحيل يتطلب كتابًا بأكمله .

وإذا كانت ملاحظات السبكى الفاضحة عن سلوك الشحاذين تحمل قدرًا من المبالغة ، فإن تعليقات بعض الرحالة لم تكن أقل قسوة . إذ إن مصطفى على الذى زار القاهرة سنة ١٥٩٩م ، قد أدان إلحاح الشحاذين ، وكثرة المستولين العميان وكثرة الفقراء المزدحمين ممن فقدوا أحد أطرافهم ، أو المشلولين ، أو من بيد واحدة ، أو ساق واحدة ، مصابين بمختلف الأمراض ... أو يعرضون جروحًا وندوبًا غائرة(١٠٤). وهو يلاحظ أيضًا ، أن أحد منكوراتهم أنهم يستخدمون اسم الجلالة آلاف المرات ويقسمون بأغلظ الأيمان(١٠٥). ويبدو أن السبكى كان يشير إلى ظاهرة اجتماعية حقيقية .

ومن الجدير بالملاحظة أنه فى حالة الشحاذين ، وعلى عكس المهن الأخرى يتخلى السبكى عن مخاطبة أبناء هذه المهنة ، بل ويطلب معاقبتهم على يد المحتسب على ما يبدو . أما إشارته الأولية عن مباركة الله للشحاذين فتوضح أنه لا يعتبر أنهم حالة ميئوسًا منها ؛ ويبدو أن اهتمامه الرئيسى كان منصبًا على الانطباع الذين يتكون لدى غير المسلمين . فمن الواضح أن وجود الفقراء المسلمين أمر يحرج السبكى ، كما أن حقيقة أن إخوانهم المسلمين لايهبون دائمًا لمساعدتهم ، سواء لأسباب شرعية أم لا ، هو فقط الذى يحزنه طالما أن هؤلاء الشحاذين يمثلون إحراجًا للمجتمع المسلم .

ولم يكن السبكى هو المسلم الوحيد الذى شعر بالفضيحة من سلوك الشحاذين المحترفين فى العصور الوسطى . إذ إن الأدب العربى القديم أنتج سلسلة من الكتب التى تتناول الشحاذين المحترفين ، والمشعوذين ، وأرباب الحيل ، والصوفية المزيفون ، والصعاليك ، وهم من يطلق عليهم جميعًا " بنو ساسان " . هذه الشخوص تظهر فى النثر وفى الشعر بل وحتى فى مخطوطات خيال الظل ؛ وقد كرست كتب بأكملها لوصف حيلهم وخداعهم . ويرجع تاريخ بنو ساسان إلى منتصف القرن الثامن ، وربما

كانوا من أصول هندية أو فارسية ، بل إن هناك من افترض أن أصولهم يمكن إرجاعها إلى إحدى قبائل الغجر الهندية(١٠٦). وأحد العناصر المهمة فى أسطورة "بنو ساسان" استخدامهم لهجة متخصصة لوصف أنفسهم ومختلف الحيل التى استخدموها للحصول على المال من الذين لا يشكّون فيهم(١٠٧).

وإحصاء كل الحيل وأساليب الخداع التى كان أولئك الشحاذون يستخدمونها لاستجداء العطف سيكون عملاً ضخماً . وقد بدأ " بوزورث " هذا العمل بجمع وشرح مختلف المصطلحات التى تظهر فى النصوص الأدبية عن " بنى ساسان " . وعلى أية حال ، ماتزال هناك حاجة إلى دراسة شاملة لهذه المصطلحات . وبالنظر إلى حجم هذا العمل ، سوف أتقيد هنا بذكر عدد قليل من أهم المؤلفات التى تتناول " بنى ساسان " لاسيما ما كان منها رائجاً فى الفترة المملوكية .

وأحد المؤلفات المهمة المبكرة فى هذا الموضوع كان " القصيدة الساسانية " التى كتبها أبو دلف الخزرجي فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى(١٠٨) . وعلى أية حال ، فإن أهم وصف مبكر لبنى ساسان متضمن فى عمل نثرى هو "مقامات بديع الدين الهمذانى (٣٥٨ - ٣٩٨هـ / ٩٦٨ - ١٠٠٨م) . ويتألف هذا الكتاب من سلسلة من الحكايات تدور حول مغامرات شخصيتين ؛ أبو الفتح السكندرى وعيسى بن هشام . واستناداً إلى عدد المخطوطات المصورة للمقامات التى بقيت من عصر سلاطين المماليك ، فإن المقامات كانت أحد أهم المؤلفات الأدبية فى تلك الفترة .

وتتضمن شخصيات الهمذانى الدعاة والمكسحين ، والدراويش ، وتنويعة من الأنماط المشابهة . وفى إحدى المقامات ، وهى " مقامة الساسانية " ، يتناول مباشرة بنى ساسان بدمشق الذين يلبسون ملابس الشحاذين ، ويصفهم عيسى ابن هشام بأنهم يعصبون رؤوسهم ويلطخون ثيابهم باللون الأحمر ، ويحمل كل منهم حجراً تحت ذراعه يضرب به صدره . وزعيمهم يقرض الشعر الذى يردده الآخرون(١٠٩). والشعر الذى قرضه زعيم هذه الكتيبة يطلب من عيسى أن يعطيهم شيئاً يأكلونه مثل الخبز أو الملح أو اللحم أو الماء أو الثياب ، أو إناء نحاس ... إلخ(١١٠) . وباختصار ، يقبل الشحاذون أى شىء . ويعطى عيسى الزعيم درهماً لقاء وعد بأن يتذكروا هذا العمل

الطيب يوم القيامة . ثم يمضى الزعيم ليشحذ من رجل آخر . وفى النهاية يتبع عيسى الشحاذين سراً ، فقط لكى يكتشف أن زعيمهم لم يكن سوى صديقه القديم أبو الفتح السكندرى الذى يبرر سلوكه بقول الشعر مرة أخرى(١١١) .

هذا زمن منحوس الطالع كما ترى

ففيه تعد البلاهة وجاهة ، والعقل عاراً وسبباً للوم

والمال شبح على الرغم من أنه يحوم حول الوضيع

أن يستخدم بنو ساسان المظاهر الخادعة للتسول أمر لا يثير الدهشة ؛ إذ إن هذا النوع من الخديعة جزء من جراب حيلهم . والشعر الذى ينشده أبو الفتح فى نهاية هذه القصة واستخدام الشحاذين الأحجار لضرب صدورهم يضيف عنصراً مثيراً إلى هذه الصورة. ومن المفروض أن القصد من ضرب الصدر باعتباره شكلاً من أشكال التوبة ، والقرف من فساد العصر ، يقدمان التبرير لأن يتحول الرجال القادرون جسدياً إلى التسول من أجل العيش .. وعلى الرغم من أنه لايبدو أن المقصود هو أن يؤخذ هذا التبرير مأخذ الجد (إذ إن نغمة الكتاب كله نغمة كوميدية) ، فإنه من المحتمل أن مثل هذا النوع من الشكوى ضد الدنيا كان يستغل حقًا من جانب الشحاذين لجذب العطف . وهنا يتضح التطابق بين الشحاذين ، والزهاد ، والدعاة الشعبيين .

وفى القرون التالية كتب عدد من المؤلفين ، من بينهم الحريرى والجوبرى ، كتبًا تتناول بنى ساسان . وكتاب " كشف الأسرار " الذى كتبه الجوبرى عبارة عن مختصر تقليدى عن الحيل التى يمارسها الجميع من الشحاذين إلى الكيميائيين . وهو كتاب مدهش من نواح عديدة ، ولكن كتاب " كشف الأسرار " للجوبري لايقدم سوى القليل مما هو جديد فى موضوع الشحاذة(١١٢) .

ومن بين الكتب التى أُلّفت عن بنى ساسان ، تحتل بابات خيال الظل التى كتبها ابن دانيال فى العصر المملوكى مكان الصدارة ؛ وبابات خيال الظل ، مثل مقامات الهمذانى ، شكل من أشكال الأدب الراقى تتناول موضوعات متدنية من أجل قيمتها فى التسلية . ومن ثم ، فإن الموضوعات المفصلة فى " بابات " خيال الظل هى شخصيات العالم

السفلى مثل العاهرات ، والسفــلة ، واللواطيـــين ... إلــخ . وبطبيعة الحال ، يظهر بنو ساسان فى إحدى البابات التى تحمل عنوان " عجيب وغريب " .

وراوى هذه المسرحية (البابة) شخصية تسمى " غريب " يعرِّف نفسه بأنه من بنى ساسان . وكما يتضح من اسمه فهو غريب لايمكث بمكان واحد فترة طويلة من الزمان ، وهو يحكى(١١٣) :

ترونني حين أنام ، ورماد الفرن مرقدى ، وبهذه الطريقة أتدفأ ، وكوعى تحت خدى إننى أتدفأ بالنار ، حتى تروا جسدى وقد تلوى بالهباب ، مثل الفهد .

ويخبرنا غريب أن بنى ساسان يفضلون خداع الناس لكى يعيشوا عالة عليهم . ولهذا السبب يميلون إلى الكسل والراحة(١١٤) . ثم يأخذ شخصية الواعظ لكى يصف لإخوته كيف يمكن أن يصيروا شحاذين ناجحين :

"سيروا فى البلاد، وانصبوا الشباك على العباد ، فالغريب مرحوم ، والمرء يسعى والرزق مقسوم ، واعلموا رحمكم الله تعالى ، أن الفلس يجمع الدينار ، والصدقة بالحبة هبة على نوى الأقدار ، وكسرة الثقيف بيت الرغيف ، والمرقع شعار الصالحين ، والتغرُّب من عادة السايحين . اركبوا قوارب الإلحاح والبسوا دروع الوجوه الوقاح، وتعاموا مبصرين ، وتطارشوا سامعين ، وتعارجوا فالسبق لذى العرج ، وتخارسوا فإن الخرس لسان الفرج ، وركبوا جلودكم الجلود المسلوخة ، واشربوا نقيع التبن لتصبح وجوهكم مصفرة ، وبطونكم منفوخة ، واخترقوا الصفوف فى الجوامع ، وحثوا على الإحسان بالطلب فى الشوارع . ولتكن أفخر ملابسكم الأسمال ، وأكثر همكم فى جمع المال ، وسيروا بهاتين تأمنوا من الإفلاس والدين ، فصحة العين بإنسانها وصحة الإنسان فى العين ".

ثم يأخذ غريب فى تقديم مزيد من النصائح . وبصفة خاصة ينصح الشحاذين بأن يأخذوا كل ما يمكن تحويله إلى مال ؛ وهى وعود ربما كانت تتحول إلى كلام فارغ .

ويختتم غريب خطبته بمديح المحسنين إليه ، فيقول(١١٥) :

" من كفانى برد الشتاء بُحبه ، أسكنه الله جنته الرحبة ، ومن طرحنى بطيلسان، حُشر مع الحور الحسان ، ومن هبانى بحرصه ، فقد استكمل الزخرفة بشرطه . وحتى إذا نال ما تمناه ، وملأ بالعطاء يمناه ، أوجز فى لفظه ، ونزل عن مطية وعظه ..."(*).

وقد يعجب المرء من التأثير المقصود من دعوات مثل هذا الشخص ، ولكن هذا الكلام الأخير هو بالضبط ما يتوقعه الإنسان من شحاذ حقيقى .

وبغض النظر عن مختلف الحيل التى كشفت هنا ، فهى لاتحتاج إلى مزيد من التفصيل . فإن الموقف الذى تم التعبير عنه يثير قدراً من الاهتمام . فمن الواضح أن هذه الفقرة قصد بها أن تكون رسالة من "الشحاذ المتدين . إذ إن ابن دانيال يقدم عوز الشحاذ وضعفه باعتباره نتيجة الزيف النابع من الكسل . وكما يقول غريب إنهم يركنون إلى الدعة والكسل ويكرسون أنفسهم لتجهيز الحيل(١١٦). وهؤلاء الشحاذون ليسوا فقراء بالمرة : وإنما هم آمنون من الإفلاس والدين .

وقد يتساءل المرء عن مدى دقة هذه الصورة عن الشحاذين فى المنطقة العربية فى تلك العصور . وينبغى على المرء أن يتذكر أن الغرض الأول من الأشعار والقصص التى كانت تدور حول بنى ساسان كان تسلية النخبة . فهذه الأعمال ليست أعمالاً من الأدب " الشعبى " الموجه نحو جمهور عريض(**) . وإنما هى أعمال من الأدب الرفيع يستخدم ما هو " شعبى " موضوعًا للفكاهة . وليس معنى هذا القول أن الشحاذين لم

(*) من الواضح أن الترجمة الإنجليزية خلطت بين الكلام على لسان غريب ، والذى ينتهى بكلمة " بشرطه " وبقية كلام ابن دانيال فى هذه البابة والذى يخرج غريب من المسرح ليفسح شاشة خيال الظل لشخصية أخرى . انظر : على أبو زيد ، تمثيليات خيال الظل ، دار المعارف ١٩٨٢م ، ص ١٣٨ - (المترجم) .

(**) هذا رأى نخالف فيه المؤلف تمامًا ؛ إذ لم يكن جمهور خيال الظل فى الأسواق وأماكن التجمع العامة ، من النخبة الذين كانوا يملكون أن يأتوا بالمخايلين إلى قصورهم (وهو ما كان يحدث بالفعل) كما أن لغة البابات وألفاظها تخاطب جمهوراً لايمكن أن نصفه بأنه من النخبة أو الصفوة . وعلى أية حال ، فإن المؤلف بهذا الرأى - الذى نقله عن بوزرث فيما يبدو - قد خالف غالبية الباحثين فى هذا المجال - (المترجم) .

يستخدموا الحيل من هذا النوع لجمع الصدقات ؛ إذ إن كثيراً من الحيل التى وصفها ابن دانيال تبدو كافية من الناحية الجدلية . إذ إن بعضها ، مثل اعتراض المصلين فى المساجد ، عليها دليل فى المصادر غير الأدبية. فهناك كاتب واحد على الأقل من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى كان مقتنعًا بوجودها ؛ فهو يعيد نشر وثيقة مرسوم بتعيين محتسب تطلب من المحتسب المعين منع بنى ساسان من ممارسة حيلهم وألاعيبهم(١١٧). ويجب أن نعى أيضًا أن الأدب مثل تمثيليات خيال الظل ، وهو ثقافة نخبة ، كان له متوازيات شعبية أيضًا على ما يبدو . وليس من المستحيل أن من كتبوا قصص وحكايات بنى ساسان قد استعاروا بعض أفكارهم من مصادر أدبية أدنى قدراً(١١٨).

ولم يكن ابن دانيال هو آخر من عالج موضوع بنى ساسان وحيلهم ، بما فى ذلك التسول . فبعده بجيل واحد ألف صفي الدين الحلى قصيدته التى أسماها أيضًا " القصيدة الساسانية "(١١٩) . وقصيدة الحلّى مصدر أفضل عن عامية الشحاذين ويتناول كثيراً من موضوعات أخرى مألوفة ترتبط بقصص بنى ساسان. ومع هـذا ، فإن ابن دانيال هو الذى أنتج النسخة الأكثر سخرية وفكاهة من هذه القصص . إذ إن وصفه بنى ساسان فى لباس الشحاذين هو الأكثر تسلية ، على الرغم من أنه ليس بالضرورة الأكثر دقة ، فى الصورة التى رسمها الأدب العربى القديم للشحاذين .

الصدقات :

على الرغم من السخرية التى تفوح من التراث الأدبى تجاه الشحاذين ، فإن منح الصدقات لم يتوقف أبداً عن كونه عملاً من أعمال التقوى فى القاهرة زمن المماليك . ومن سوء الحظ، أن ما نعرفه قليل عن أعمال الخير التى كان عامة الناس يقومون بها. وكما هو الحال فى دفع الزكاة ، كانت أعمال الخير الصغيرة هذه تتم دونما ضجة ، ولم تخلّف أية سجلات مكتوبة يستخدمها المؤرخون مادة وثائقية . إلا فى حالات الأشخاص الذين اشتهروا بتقواهم الفائقة ، وكانت أعمالهم الخيرية تسجل أحيانًا لكى يوضح بها المؤرخون طيب خُلقهم . بالإضافة إلى أن بعض هؤلاء الناس كانوا ضمن النخبة العسكرية أو المدنية ممن كانت أعمالهم الخيِّرة تجلب لهم محبة العامة .

وكان أحد هؤلاء الأتقياء هو الصوفى الشيخ مسلم بن عنتر البدوى (ت٦٧٣هـ / ١٢٧٤م) . وإذا كان لصًا تائبًا إلا أنه صار من مريدى شيخ الطريقة الرفاعية وتسبب فى توبة ستمائة لص[١٢٠] . وسكن القرافة حيث أقام " سماطًا " كان يحضره الفقراء[١٢١]. وليس من المؤكد ما إذا كان السماط قاصراً على الصوفية أم أنه كان مباحًا لغيرهم من الفقراء .

وثمة شخص آخر من أصحاب الإسهامات الأسطورية هو الحاج على بن محمد النوسانى (ت ٧٩٩هـ / ١٣٩٦م) الذى كان مدرسًا فى بلدة صندفا بالغربية . وقد كان رجلاً ثريًا بالمقاييس الريفية ترك ألف جاموسة لورثته ، وكان مشهوراً بأنه يتصدق بألف درهم يوميًا[١٢٢]. وعلى الرغم من احتمال المبالغة فى هذا التقرير ، فإن ترجمة الحاج على اعتراف نادر بأعمال الخير التى كانت تتم فى الأقاليم .

وكان هناك أمير مشهور بأعماله الخيرية هو بدر الدين جنكلى بن البابا العجلى (ت ٧٤٦هـ / ١٣٤٦م) . إذ كان ، بالإضافة إلى الزكاة التى يدفعها عن أملاكه ، يوزع ثمانية آلاف أردب من القمح وثمانين ألف درهم سنويًا "فى وجوه البر"[١٢٣]. وكان معظم هذا المال يذهب لإعانة علماء الدين[١٢٤] .

وهناك شخص غير عادى آخر هو الأمير أولجاى اليوسفى (ت ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م) وقد قتل فى نزاع مع زوج ابنته السلطان الأشرف شعبان حول ميراث أم السلطان . وعلى الرغم من حادثة هاجم فيها بعض العامة سنة ٧٧٠هـ / ١٣٦٩م ، فإنه كان محبوبًا لدى العامة[١٢٥]. وحسبما يقول ابن حجر ، الذى يورد عن أحد المقربين من أولجاى . فإنه كان يفرق ألف درهم صدقة يومى الاثنين والخميس[١٢٦].

كان قاضى قضاة الحنابلة عز الدين أحمد بن إبراهيم الكنانى العسقلانى (ت ٨٧٦هـ / ١٤٧١م) مشهوراً هو الآخر بأعماله الخيرة . وقد كان يعد أعظم الحنابلة فى زمانه ، كما كان على علاقة بأهم رجال الدولة بما فيهم السلطان قايتباى . ومع ذلك فإنه كان يركب حماره خلال المقابر ويوزع الخبز الذى كان يضعه فى خُرج حماره[١٢٧]. ووفقًا للسخاوى ، كان من بين أعماله الخيّرة العديدة أنه أخذ مجموعة من الأرامل وغيرهن من النسوة إلى منزله السابق وحوله إلى رباط يقمن فيه[١٢٨].

هذا البيت المخصص للأرامل كان جـزءًا من مجمع أكبر يضم مدرسة بنـاها . وكان يعطى الصدقات أيضًا ، لاسيما للطلبة والأقارب والجيران(١٢٩) .

ويجب أن نضيف أنه بينما كان منح الصدقات يُعد من علامات التقوى، فإن أولئك الذين اشتهروا بتقواهم بشكل خاص كانوا فى وضع يجعلهم يطلبون الصدقة . فكما قال الغزالى كان الفقراء الورعون يعتبرون من مستحقى الصدقة على وجه الخصوص . ولا ينطبق هذا التفضيل فحسب على العلماء والصوفية الذين اجتذبوا انتباه النخبة العسكرية أو الذين كانوا يتمتعون بالاحترام الشديد بين رفاقهم من العلماء . ولكنه تضمن أيضًا بعض الصوفية ممن حظوا بالتبجيل من العامة مثل المجاذيب . ويصفهم دومنيكو ترڤيان الذى زار القاهرة فى مطلع القرن السادس عشر على النحو التالى :

" يصادف المرء فى القاهرة بعض المجانين الذين يعتبرون من القديسين ؛ فهم يمضون فى شوارع القاهرة عرايا كما ولدتهم أمهاتهم . وهم يأخذون كل ما يحتاجونه للعيش من الدكاكين ولايرفض أحد لهم طلبًا ، لأنهم محل احترام غير عادى من جانب العامة "(١٣٠).

هؤلاء المجاذيب لم يكلفوا أنفسهم مشقة الشحاذة . فنظرًا لمكانتهم الخاصة ، كان يمكنهم الاعتماد على أصحاب الدكاكين فى القاهرة للحصول على ما يقيم أودهم . وبما أن هؤلاء كانوا يعتبرون من أصفياء الله ، فإن رفضهم كان يمكن أن يجلب غضبه .

وبينما كان بعض الناس الأتقياء يعطون الصدقات على أساس قاعدة منتظمة كان معظم الناس فيما يبدو يركزون أعمالهم الخيرية فى المناسبات الدينية والاحتفالات العامة بمختلف أنواعها . وهكذا ، كان بوسع الفقراء أن يتوقعوا المساعدة فى أيام الأعياد ، ولاشك فى أنهم كانوا ينتظرون هذه الأعياد سنويًا . ومرة أخرى ، ومثلما هو الحال فى الأنماط الأخرى من منح الصدقات ، فإننا نجد أفضل المعلومات عن الأعمال الخيرية للسلاطين وللنخبة عمومًا . وفى حالات قليلة ، بقيت على أية حال بعض المعلومات حول أعمال الخير التى يمارسها عامة الناس . فضلاً عن ذلك ، فمن المحتمل أن كثيرًا من الناس كانوا يعطون الصدقات فى المناسبات الدينية ، على الرغم من أن ذلك كان على نطاق أقل مما يفعله أبناء النخبة ، بيد أن هذه الأعمال بقيت مجهولة الصاحب .

كان أول موسم مهم لإعطاء الصدقات فى التقويم الإسلامى هو يوم عاشوراء ؛ فى العاشر من شهر محرم . وقد اكتسب هذا الموسم أهمية للمرة الأولى في مصر زمن الفاطميين باعتباره يوم حزن وحداد لاستشهاد الحسين بن على ابن عم النبى عليه الصلاة والسلام . وعندما أمسك الأيوبيون بزمام السلطة فى مصر ، حولوا يوم الحزن والحداد هذا إلى احتفال في سياق حملتهم ضد المذهب الشيعى(١٣١). ولايبدو أن هذا الموسم كان يحظى باهتمام كبير من النخبة المملوكية ، ولكن أهل القاهرة ظلوا يتصدقون فى يوم عاشوراء . ويسلم ابن الحاج بأن الناس كانوا يتكبدون نفقات إضافية يوم عاشوراء بسبب مصروفات عائلاتهم وبسبب الصدقات التى كانت تُعطى للأيتام والفقراء(١٣٢). وفى سياق نزعته المحافظة ينصحهم بأن يكونوا حريصين فى إنفاق المال ، وألا ينفقوا أكثر من طاقتهم . وفى القرن التاسع عشر ، لاحظ إدوارد لين أن الشحاذين كانوا يسألون بإلحاح لاسيما فى الأيام الأولى من شهر محرم طالبين "صدقة العشر"(١٣٣). وكان كثير من الناس يدفعون الزكاة فى هذا الوقت أيضاً(١٣٤) . وهناك مثال على مثل هذه الصدقة وقع في الخامس من محرم ٧١٧هـ / ٢٠ مارس ١٣١٧م ، حينما قام الأمير سيف الدين طوغاى ، أحد قادة الحرس الخاص للسلطان الناصر محمد بن قلاون ، بتوزيع العملات الفضية على الفقراء عند باب منزله فى القاهرة(١٣٥).

وثمة موسم آخر كان الناس يعطون فيه الصدقات هو "مولد النبى". وكان الاحتفال به يتم فى شهر ربيع الأول، حيث يشرف السلطان على الاحتفال الرسمى بالمولد ويمد سماطاً(١٣٦). وبالإضافة إلى هذا الاحتفال كانت تقام احتفالات كثيرة أصغر . وفى المساء يعطى الناس صدقات متنوعة(١٣٧). ومن الواضح أنه كان من المعتاد إعطاء بعض النقود إلى المضيف الذى يقوم بعمل احتفال المولد. ويلاحظ ابن الحاج أن بعض الناس كانوا يسيئون استغلال هذه العادة؛ بإقامة مثل هذه الاحتفالات للحصول على المال. ويقول إن البعض قد أنفقوا المال على هدايا حفلات الزفاف والمواسم؛على أمل أن يستردوها بإقامة احتفال المولد(١٣٨). وفضلاً عن ذلك كان بعض من يقيمون الاحتفال يتظاهرون بأنهم فقراء لكى يدفعوا ضيوفهم إلى مساعدتهم(١٣٩) .

كان شهر رمضان مناسبة أخرى من مناسبات فعل الخير والإحسان . وقد رأينا بالفعل أن إعطاء الصدقات على شكل الطعام كان فرضاً على كل مسلم فى نهاية الشهر ،

وقبل عيد الفطر . بالإضافة إلى ذلك ، صار من المعتاد أن يقدم السلاطين الطعام مجانًا للفقراء طوال الشهر . ووفقًا لرواية النويرى ، فإن مباشر الحوائج خاناه (أى المسئول عن إدارة تموين البيوت السلطانية) ، يجب أن يعرف، ضمن أمور أخرى ، كمية الصدقات التى تعطى خلال شهر رمضان(١٤٠) .

وكان السلطان الظاهر بيبرس معروفًا بكرمه خلال شهر رمضان . وحسب رواية ابن عبد الظاهر ، كان بيبرس يطعم خمسة آلاف شخص كل يوم فى رمضان سنويًا(١٤١) . ويكتب الكاتب نفسه أن الخبز وغيره من الطعام كان يجهز بمطابخ القاهرة والفسطاط لكل يوزع مساء كل يوم خميس على الفقراء(١٤٢). وكانت صدقات الظاهر برقوق خلال شهر رمضان مشهورة ، إذ كان الطعام يوزع فى المساجد ، وخانقاوات الصوفية ، والسجون(١٤٣) . وكل مساء طوال الشهر الكريم كان يأمر بذبح خمس وعشرين بقرة وتوزع لحومها مع الآلاف من أرغفة الخبز(١٤٤) .

وأكبر عيد فى التقويم الإسلامى هو عيد الأضحى الذى يبدأ يوم العاشر من ذى الحجة . وحسبما يقول النويرى ، كانت البيوت السلطانية توزع لحوم الحيوانات المذبوحة بهذه المناسبة(١٤٥) . وعلى الرغم من أنه واضح أن السلاطين كانوا يقيمون احتفالات هائلة يدعون إليها النخبة العسكرية والمدنية ، فإننا لانعرف مدى إفادة الفقراء من مثل هذه الأحداث . ففى حالة واحدة ، سنة ٨٨٥هـ / ١٤٨١م ، لم يكتف السلطان قايتباى بإعطاء الهدايا للخليفة وقضاة القضاة ، وإنما أعطى أيضًا الأيتام والأرامل والضعفاء والصوفية والمشايخ ، والعجزة والفقراء(١٤٦). وكانت هناك تفرقة فى كيفية دفع الأموال . إذ كان أفراد النخبة يأخذون نصيبهم ذهبًا وفضة ، ولكن حينما كان الفقراء والمشايخ يحضرون أوراقهم (وصول) إلى الصراف ، كان يدفع لهم الفلوس النحاس(١٤٧). وليس هنـــاك توضيح عن مدى اتساع توزيع المال على هذا النحو .

ومن سوء الحظ أن الأدلة الباقية على سلوك عامة الناس فى هذا العيد قليلة . ففى مصر الحديثة ، عيد الأضحى هو اليوم الوحيد فى السنة الذى يأكل فيه كثير من الفقراء المصريين اللحم ، ويكون دجاجًا فقط . والعائلات التى تستطيع ذبح خروف

تعطى جـزءًا من اللحم للفـقـراء . وهذه العـادة مـحـددة بوضـوح فى المؤلفـات الشرعية[١٤٨](*) .

وثمة موسم شعبى آخر كان يتم الاحتفال به فى عصر سلاطين المماليك هو عيد النوروز الذى كان رأس السنة القبطية[١٤٩] السابقة على الإسلام . وقد أثار حنق علماء الدين أن المصريين جميعًا كانوا يحتفلون به بسبب أصوله التى ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام ، وبسبب الشغب الذى كان يميز هذا الاحتفال . وأحد وجوه هذا الاحتفال يهمنا لأنه يوضح موضوع أن " الدنيا انقلبت رأسًا على عقب " . فكل سنة كان يقام مهرجان فى القاهرة يستعرض فيه " أمير النوروز " فى موكب يطوف المدينة[١٥٠]. راكبًا حماره وتتبعه جمهرة غفيرة . ويحمل " الأمير " فى يده " لائحة " يقرر فيها ضرائب عينية على التجار وأصحاب الدكاكين كانت تفرق على الجمهور المزدحم[١٥١]. أما أولئك الذين كانوا يرفضون إعطاء البضائع (والواضح أنها كانت طعامًا فى معظمها) فكانوا يُرشون بالماء أو القذارة ، بل ويُشتمون ويُضربون . وعلى الرغم من أنه يبدو أن روحًا من المجون كانت تسود الاحتفال ، فإن بعض الناس الذين كانوا يغلقون أبوابهم فى وجه الجمهور المزدحم كان يتم اقتحام بيوتهم[١٥٢] . ولاشىء من هذا يحتسب صدقة أو إحسانًا ، ولكنه مثال يبين كيف أن الفقراء كانوا يتوقعون ممن هم أعلى اجتماعيًا أن يمدوهم بوسائل الاحتفال فى المواسم .

ولم تقتصر المناسبات التى كانت تمنح فيها الصدقات على المواسم التى يحتفل بها الناس. ففى حالات كثيرة ، كانت الأحداث التى تقتصر المشاركة فيها على النخبة ، أو التى تنشأ من اهتمامات النخبة ، ينتج عنها شكل ما من أشكال الصدقة التى تمنح إلى الفقراء .

كانت إحدى هذه المناسبات ختان ابن الظاهر بيبرس المسمى الملك السعيد . ففى العاشر من ذى القعدة ٦٦٢هـ / ٣ سبتمبر ١٢٦٤م ، تم ختان الملك السعيد مع عدد من أبناء كبار الأمراء ، وتم الاحتفال به فى القلعة[١٥٣]. وكان من ضمن هذه

(*) من الواضح أن المؤلف يعتمد على كتب تتحدث عن فترة سابقة . (المترجم)

الاحتفالات ، أن تمنح مجموعة من الأيتام وأبناء الفقراء ملابس جديدة ويُحضرون إلى القلعة لختانهم أيضًا[١٥٤].

ومناسبة أخرى كانت توزع فيها الصدقات على يد أحد السلاطين لشفائه من مرضه حدثت فى الثانى من محرم ٨١٩هـ / ٢ مارس ١٤١٦م حينما سك السلطان المؤيد الدراهم الفضية المنسوبة إليه . فقد أرسل الطواشى زين الدين فارس ومعه أربعة آلاف دينار دراهم مؤيدية لكى تفرق على مستخدمى الوقف ، حيث أخذ كل منهم أربعة عشر درهمًا عن كل وظيفة يليها (وكان بعضهم يلى خمس وظائف أو أكثر)[١٥٥]. بالإضافة إلى ذلك ، وزع زين الدين فارس الدراهم على بعض الشحاذين وأعطى كلاً منهم خمسة دراهم بما جملته ٤٥ درهم فضة[١٥٦]. ويقرر ابن تغرى بردى أن مبلغ الأربعة آلاف دينار بالدراهم الفضية قد وزعت كلها على الفقراء والضعفاء والأرامل[١٥٧]. وفضلاً عن رغبة المؤيد شيخ فى وضع دراهمه الفضية الجديدة محل التداول ، ربما كان دافعه إلى هذا التصرف الخيرى هو الارتفاع الشديد فى سعر القمح آنذاك .

وهناك عادة أخرى كثيرًا ما أفاد منها الفقراء تمثلت فى إقامة الأسمطة (الولائم) عند افتتاح أية مؤسسة مهمة من مؤسسات الوقف ، مثل مدرسة ما . فعلى سبيل المثال ، حينما احتفل السلطان برسباى بافتتاح مدرسته فى الحادى عشر من رجب ٧٨٨هـ / ٨ أغسطس ١٣٨٦م ، أقام مأدبة ضخمة حضرها أفراد النخبة العسكرية والمدنية ، كما حضرها أشخاص وُصفوا بأنهم " فقراء " و"ضعفاء "[١٥٨]. فضلاً عن أن البقايا أخذت فى أكياس لناس من العامة ربما لم يكونوا مدعوين[١٥٩].

ولم تكن كل مناسبات الإحسان سعيدة هكذا . إذ إن أوقات الشدة مثل الطواعين الوبائية ، وأوقات القلق مثل الحرب الوشيكة ، كانت أيضًا تدفع النخبة إلى مساعدة الفقراء . فمعدل الموت الرهيب الذى سببه وصول " الوباء الكبير" (الموت الأسود) سنة ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م كان كارثة حفزت أعمال الخير . وإذ وجد الناس آلاف الجثث التى لم توارى التراب ، عملوا الأكفان والدكك لتغسيل الموتى ودفنهم دون أجر[١٦٠]. والإشارة إلى " الأجرة " توضح أنه ربما كان هؤلاء المحسنون من أرباب الحرف وأصحاب الصنائع .

وانتشر وباء آخر ، فى هذه المرة فى ربيع الثانى ٨٢٢هـ / مايو ١٤١٩م ، مما دعا السلطان المؤيد شيخ إلى تنظيم مسيرة توبة جماهيرية على أمل أن يؤدى ذلك إلى رفع الوباء . وبعد أن صامت المدينة بأسرها ثلاثة أيام ، قاد قاضى القضاة الشافعية جلال الدين البلقينى صلاة جامعة يوم ١٦ ربيع الثانى / ١٢ مايو ١٤١٩م عند قبة النصر شمال القاهرة[١٦١]. وبعد انتهاء الصلاة سارت جموع المصلين إلى تربة الظاهر برقوق حيث قام الوزير بدر الدين بن نصر الله والاستادار بالإشراف على تجهيز سماط منذ اليوم السابق[١٦٢]. وبعد أن ذبح السلطان عشرات البقرات ، وجاموستين ، وجملين ، رجع إلى القلعة دون أن يأكل. ثم أشرف الوزير بعد ذلك على توزيع الطعام على المساجد وزوايا الصوفية ومشهد الإمام الشافعى ، والإمام الليث بن سعد والسيدة نفيسة[١٦٣]. كما وزع أيضًا الخبز واللحم (وقد وزع بعضها بيديه) على الفقراء ، وأرسل منه كمية إلى السجون . وتم توزيع ما جملته ثمانية وعشرين ألف رغيف ، أرسل إلى كل سجن منها خمسمائة رغيف[١٦٤]. كان هذا الاحتفال إحدى أكبر مناسبات توزيع الصدقات فى عصر سلاطين المماليك . وإذا افترضنا أن كل شخص أخذ رغيفًا أو رغيفين ، فإن عدد المستفيدين يكون ما بين أربعة عشر وثمانية وعشرين ألف شخص .

وفى مناسبتين على الأقل ، كان الخوف من الحرب الوشيكة فيما يبدو حافزًا للسلطان لإعطاء الصدقات ، بقصد كسب رضى الله عن حملته . ففي السابع من ربيع الآخر ٧٩٦هـ / ٩ فبراير ١٣٩٤م ، قام السلطان برقوق وهو يتأهب للخروج لملاقاة تيمورلنك بزيارة مشهد الإمام الشافعى ومشهد السيدة نفيسة . وفى كل من هذين المكانين وزع الصدقات على الفقراء[١٦٥]. وحسب رواية ابن تغرى بردى ، وزع الصدقة أيضًا فى طريقه من القلعة إلى المشهدين[١٦٦]. كذلك ، زار السلطان الأشرف قنصوه الغورى مشهد الإمام الشافعى ومشهد الإمام الليث بن سعد فى الرابع عشر من ربيع الثانى ٩٢٢هـ / ١٧ مايو ١٥١٦م ، أى قبل يوم واحد من رحيله فى حملته المشئومة ضد العثمانيين ، وقام بتوزيع الصدقات فى المشهدين مثلما فعل سلفه[١٦٧].

وثمة ممارسة دينية كانت لها أهمية كبيرة فى مجال أعمال الخير بالقاهرة زمن المماليك تمثلت فى " التداوى بالصدقة " . فقد كان كثير من السلاطين والأمراء يعطون

قدراً كبيراً من الصدقات إلى الفقراء حينما يسقطون فريسة للمرض . ومن الواضح أنهم كانوا يعتقدون أن أعمال الإحسان التى يقومون بها قد تجلب لهم الشفاء . ويقتبس ابن الحاج عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثًا يقول : «داووا مرضاكم بالصدقة، وادفعوا المصائب بالصدقة وأسألوا الله العون بالصدقة"[١٦٨]. وتعود ممارسة سلاطين المماليك هذه فى أصلها إلى عهد السلطان الظاهر بيبرس على الأقل . ففى شهر رمضان ٦٦٣هـ / يوليو ١٢٦٥م سقط مريضًا و "داوى نفسه بالصدقة" بأن وزع مبلغًا كبيرًا من المال على الفقراء[١٦٩].

وفى عيد الأضحى سنة ٨٠٠هـ / ٢٤ أغسطس ١٣٩٨م سقط السلطان برقوق مريضًا ، فأمر ببيع أحد خيوله ، واسمه فوَّاز . ولابد أن هذا الحصان كان غالى الثمن جداً لأن ثمنه كان ثلاثمائة وسبعين ألف درهم ، أعطاها السلطان للفقراء[١٧٠]. وحدثت حادثة مشابهة فى العاشر من صفر سنة ٨٠١هـ/ ٢٢ أكتوبر ١٣٩٨م ، حينما مرض برقوق مرة ثانية ، ومن ثم فرق كمية كبيرة من الذهب تحت القلعة[١٧١]. وعلى الرغم من أنه حكى أن السلطان فرق أثناء مرضه ١٤,٩٩٩ ديناراً ، فإنه لم يلبث أن توفى[١٧٢]. وكان الأمير سودون ، المسئول عن الاصطبلات السلطانية ، هو القائم على توزيع الصدقة[١٧٣] .

وقد تصرف ابن برقوق وخليفته ، الناصر فرج ، بطريقة مشابهة فى شهر المحرم سنة ٨٠٨هـ / يونيو ١٤٠٨م ، حينما ساءت حالة الدوسنتاريا التى كان يعانى منها[١٧٤]. فقد باع حصانًا ثمنه مائتى ألف درهم وتم توزيع المال صدقة[١٧٥]. وعولج السلطان الأشرف برسباى من آلام مبرحة فى معدته فى ٢٦ جمادى الثانية ٨٣٧ هـ / ٧ فبراير ١٤٣٤م بأن وزع الصدقات على الفقراء[١٧٦]. كما أعطى الصدقات إبان مرضه فى شعبان ٨٤١هـ / يناير ١٤٣٨م ، ولكنه وزعها هذه المرة فى القرافة[١٧٧]. وكانت هذه الصدقات حوالى ثلاثين ألف دينار حسب تقدير ابن إياس[١٧٨]. وفى ربيع الأول ٨٧٢هـ / أكتوبر ١٤٦٧م ، اتبع السلطان الظاهر خشقدم العادة القديمة للسلاطين وباع أحد خيوله لكى يعالج مرضه بتوزيع المال على الفقراء[١٧٩].

وكان من الشائع أن يقوم أحد أفراد النخبة بتوزيع الصدقات بعد شفائه من المرض ، شكراً وحمداً على رجوعه إلى الصحة والعافية . فقد احتفل " الأمير كريم

الدين الكبير " بشفائه سنة ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م بتوزيع الصدقات في المدرسة المنصورية في بين القصرين[١٨٠]. وفي الثامن من ذي الحجة ٧٤١هـ / ٢٥ مايو ١٣٤١م ظن الناصر محمد أنه شفي من نوبة إسهال وأقام احتفالاً عاماً اشترى فيه كل الخبز الموجود في أسواق القاهرة وفرقه على سبيل الصدقة ، كما فرق ألف قميص[١٨١]. وسرعان ما ساءت حالته ثم مات . وفي شعبان ٧٩٤هـ . يونيو - يوليو ١٣٩٢م ، احتفل السلطان الظاهر برقوق بشفائه سبعة أيام وفرَّق ألف دينار[١٨٢] . وحينما استعاد السلطان المؤيد شيخ عافيته في ٢٩ شوال ٨٢٣هـ / ٦ نوفمبر ١٤٢٠م ، وزع المال على الفقراء والمشايخ وغيرهم[١٨٣]. وحسب رواية بدر الدين العيني ، باع واحداً من خيوله بمبلغ ألفين وخمسمائة دينار وتصدق بالأموال[١٨٤].

وكان يمكن أيضًا إعطاء الصدقات لصالح صديق أو لواحد من أفراد العائلة . ففي رجب ٦٨٧هـ / أغسطس ١٢٨٨م ، وقع ابن السلطان قلاون ، الملك الصالح ، ضحية مرض عُضال . ووزع السلطان الصدقات على الفقراء وطلب مساعدة أحد مشايخ الصوفية وهو محمد المرجاني ، بأن يدعو هو ومريدوه للصبي[١٨٥]. وذكَّر الشيخ مبعوث السلطان أن لايمكن لبشر أن يتدخل إذا حان أجل شخص ما . واستطاع قلاون أن يقنع الشيخ عمر ، خليفة الشيخ أبي السعود ، بأن يدعو للصبي مقابل المال[١٨٦]. وأخبر الشيخ عمر السلطان أن الله أعطى الصبي للصوفية وحينما مات الصبي بعد ذلك بوقت قصير قال الشيخ للسلطان إن دعوات الصوفية ضمنت أن يدخل الولد الجنة[١٨٧].

والسلطان الآخر الذي أعطى الصدقات علي أمل شفاء ابنه كان هو الأشرف برسباي . ففي شهر ربيع الثاني سنة ٨٣٣هـ / ديسمبر ١٤٢٩م - يناير ١٤٣٠م وأثناء تفشي الوباء ، سقط ولي العهد "سيدي سويف" فريسة الوباء . واشتد قلق أبيه ، وفرق ما يعادل وزن ابنه من الفضة على الفقراء[١٨٨]. وشُفي الولد وخلف أباه على العرش فترة قصيرة . وفي صفر سنة ٧٤٧هـ/ يونيو ١٣٤٦م باع السلطان المظفر حاجي حصاناً ، وفرق ثمنه إضافة إلى ثلاثين ألف درهم صدقة بسبب قلقه " إنشغاله " على صحة الأمير أرغون الكاملي[١٨٩]. وفضلاً عن ذلك ، فرّق الأمير أرغون العلاي عشرة آلاف درهم كما أطلق سراح عدد من السجناء[١٩٠].

تدخل الدولة :

بينما استرعت الأعمال الخيرية للنخبة العسكرية فى المجتمع المملوكى انتباه المؤرخين بشكل كبير ، فإن هذه الأعمال لم تكن مختلفة فى أساسها عن المجهودات الأكثر تواضعًا التى قام بها أشخاص أقل ثروة ومكانة . إذ كان الاختلاف كميًا ولم يكن نوعيًا .

وعلى أية حال ، فإن الدولة كانت تضطلع ببعض المسئوليات فى بعض المناطق . وحالة من هذه الحالات كانت تتمثل فى تنظيم التسول . وقد رأينا بالفعل أن السبكى كان يظن أن الشحاذين الذين انتهكوا بعض القواعد الأساسية ، مثل أولئك الذين كانوا يحلفون بالأيمان المغلظة ، يجب معاقبتهم . وعلى الأرجح أنه كان يقصد أن يقوم المحتسب بهذا ، باعتباره ممثل السلطان فى الأماكن العامة مثل الأسواق والمساجد(*).

وفكرة أن على المحتسب أن يقوم بتنظيم التسول ترجع إلى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى على الأقل . إذ إن الماوردى (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م) يقول إن من واجبات المحتسب أن يمنع الأغنياء من السؤال ، بل ومعاقبتهم إذا ما أصروا على التسول[١٩١] . وفضلاً عن ذلك ، يقول إن الرجال القادرين بدنيًا يجب أن يمنعوا من السؤال ويُنبَّه عليهم بالرجوع إلى ممارسة صنائعهم . وأولئك الذين يعودون إلى التسول تجب معاقبتهم[١٩٢]. وإذا دعت الضرورة يأخذ القاضى ممتلكات مثل هذا الشخص ويصرف له ما يقيم أوده ، أو يستأجره قسرًا[١٩٣].

كذلك ذكرت كتب الحسبة اللاحقة ضرورة كبح سلوك الشحاذين ، على الرغم من أنها كانت تهتم غالبًا بسلوك الشحاذين فى المساجد والأسواق . فابن الأُخوة

(*) لم تكن هذه وظيفة المحتسب كما تقررها كتب الحسبة ، كما أن المحتسب لم يكن " مفتش الأسواق market inspector " كما يقول المؤلف . وإنما كان يقوم بوظيفته التى تجمع بين مراقبة الأسواق ، والشئون الصحية والآداب العامة ونظافة المدينة ، وسلامة الناس فى الطرقات ... وما إلى ذلك ، من منطلق دينى هو الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر – انظر :
ابن الأخوة ، معالم القربة فى أحكام الحسبة ، كمبردج ١٩٣٧م – (المترجم) .

(ت٧٢٩هـ / ١٣٢٩م) يؤكد على مسئولية المحتسب فى الإشراف على قومة المساجد وأمرهم بمنع الصعاليك من دخول المسجد للسؤال أثناء صلاة الجمعة ، إذا كان الشحاذون يميلون إلى تشتيت انتباه المصلين بحكاياتهم عن الظلم والكرب. ولكى يتم منع حدوث هذا يجب على المتحسب أن يرسل مساعديه لمساعدة القومة (أى خدم المسجد) لمنع دخول أولئك الصعاليك[١٩٤]. ويقرر ابن الأخوة أيضًا ، مثل سلفه ابن الشيرزى (ت٥٨٩هـ / ١١٩٣م) أن على المحتسب أن يمنع الشحاذين من السؤال أو قراءة القرآن فى الأسواق[١٩٥].

ولايذكر ابن بسام الشحاذين بشكل صريح ، ولكنه يتبع الشيرزى فى التنبيه على المحتسب بأن يأمر قومة المساجد بمنع الناس من الأكل والنوم والاشتغال بالحرفة ، أو بيع بضائعهم فى المساجد . ويقرر أيضًا أنه يجب منع المجانين والأطفال من دخول المسجد حسبما نهى النبى صلى الله عليه وسلم[١٩٦].

أما ابن الحاج (ت ٧٣٧ هـ / ١٣٣٦م) فإنه يتخذ موقفًا أكثر تشدداً ضد الشحاذة فى المساجد . ويقرر أن هذا محرم ، وأن مثل هؤلاء الشحاذين لايجب أن ينالوا أية صدقة[١٩٧]. وهو مثل غيره من الكتاب ، يقلقه أن المتسولين سوف يشغلون المصلِّين عن صلاتهم . ويرد السيوطى (٨٤٩ - ٩١١هـ/١٤٤٥-١٥٠٥م) على هذا الموقف المتشدد بأن يصوغ موقفًا أكثر اعتدالاً . فيقول إن السؤال فى المسجد مكروه ولكن إعطاء الصدقة فى المسجد (فيه قربى) لنيل الثواب من الله[١٩٨]. ويورد عدداً كبيراً من الأحاديث والآثار عن شرعية إعطاء الصدقات للفقراء ، حتى فى المسجد ، وهو يكتب أن السؤال فى المسجد مثل الصياح بصوت عال فى نزاع داخل المسجد ، وهو أمر مكروه لكنه ليس محرمًا[١٩٩].

وعلى الرغم من اعتراضات مؤلفى كتب الحسبة على وجود الشحاذين فى المساجد، لم يكن ممكنًا استبعادهم تمامًا من مثل هذه الأماكن العامة . فمن طبيعة الأمور أن الشحاذين كانوا يعتبرون التجمعات العامة ، لاسيما التجمعات الدينية ، أفضل فرصة تتاح أمامهم للحصول على الصدقات . وفضلاً عن ذلك ، فربما لم يكن كثير من المصلين يعترضون على منح الصدقات فى المسجد ، ويرون فى ذلك عملاً من

أعمال التقوى . وحسبما يقول فيلكس فابرى ، كان شيخ الجامع يجمع الصدقات بعد صلاة الجمعة(٢٠٠) . ولسنا متأكدين ما إذا كانت هذه الممارسة شائعة .

ومع هذا ، سيجد المرء إذا ما فحص ما كتبه المؤرخون أن هناك عدة محاولات قام بها سلاطين المماليك لتنظيم التسول أو منعه فى القاهرة . وقد باءت محاولات منع التسول نهائيًا بالفشل ، ولكن السلاطين نجحوا فعلاً فى فرض قدر من النظام على نشاط الشحاذين . وكما رأينا بالفعل ، صار الحرافيش تحت إشراف سلطانهم أو شيخهم ، وقد استغل سلاطين المماليك هذا التطور لتنظيم التسول .

كان أول سلطان حاول حل مشكلة التسول فى القاهرة هو الظاهر بيبرس . ففى سنة ٦٦٤هـ / ١٢٦٥م أمر السلطان بجمع العجزة عند خان السبيل . وتم ترحيلهم إلى الفيوم حيث خصص السلطان قرية لهم ، ورتب لهم رواتب لحاجاتهم(٢٠١). وعلى الرغم من هذه الترتيبات سرعان ما عاد معظم العجزة إلى القاهرة(٢٠٢).

والمحاولة الثانية المشابهة حدثت فى السادس عشر من ذى الحجة ٧٣٠هـ / ٣١ أغسطس ١٣٣٠م حينما أمر السلطان الناصر محمد كل المجذومين والبرصاء بمغادرة القاهرة والإقامة فى الفيوم(٢٠٣). وليس ثمة دليل على أن هذا الإجراء قد طبق على الشحاذين الآخرين. وبذل السلطان الظاهر برقوق جهدًا مماثلاً فى نهاية شوال ٧٩٤هـ/ منتصف سبتمبر ١٣٩٢م ؛ إذ صدرت الأوامر إلى المجذومين ومن أقيم عليهم حد السرقة وقطعت أيديهم بمغادرة القاهرة وضواحيها، وهدد من يخالف هذا الأمر بالإعدام(٢٠٤). وحسب رواية ابن الفرات ، سمح للصوص الذين قطعت أيديهم بالعودة فيما بعد(٢٠٥).

والمجموعة الأخرى من الناس الذين كانت السلطات ترغب فى بقائهم بعيدًا عن المدينة هم الفلاحون . وربما كان الفلاحون يأتون إلى العاصمة لعدة أسباب ، منها بيع الفائض من إنتاجهم أو زيارة أفراد العائلة. ففى ذى القعدة ٨٢٧هـ / أكتوبر ١٤٢٤م ، ربما تكون الاضطرابات التى نشبت فى الوجه القبلى وفى الوجه البحرى قد أسهمت فى عدم رغبة الفلاحين فى العودة إلى قراهم(٢٠٦). وصدرت الأوامر إليهم بالعودة إلى الريف لكن هذا الأمر لم ينفذ(٢٠٧).

وآخر محاولة للسيطرة على وجود الفقراء فى القاهرة خلال عصر سلاطين المماليك حدثت فى عهد الظاهر برسباى . فقد أبعد بالفعل مجموعة من اللصوص الذين قطعت أيديهم فى شعبان ٨٤٠هـ مارس ١٤٣٨م بأن أرسلهم على متن سفينة متجهة إلى الأناضول[٢٠٨]. وفى رمضان ٨٤١هـ / مارس ١٤٣٨م واجهت البلاد وباء خطيراً وحاول السلطان فرض أقسى الإجراءات الشرعية على أمل أن يرتفع الوباء ، وظناً بأن وجود النساء فى الأماكن العامة انتهاك للشريعة الإسلامية، منع كل النساء من دخول الشوارع أو الأسواق ، بغض النظر عن الأسباب[٢٠٩] . وكانت النتيجة كارثة . إذ تم القبض على النساء اللاتى خرجن لأسباب قاهرة تحت تهديد الإعدام . أما الأرامل ، وصاحبات الصنائع والحرف والشحاذات على أبواب البيوت فقد خسرن معاشهن[٢١٠].

وفى السادس من شوال / ٢ أبريل ركب السلطان إلى خليج الزعفران خارج القاهرة . وهناك عين " متولى " لتوزيع الصدقات على الفقراء الذين تجمعوا . وكبرت أعداد المتجميعن بحيث أن " المتولى " الذى عينه السلطان فقد السيطرة على الموقف وأسقط من على فرسه[٢١١]. هذه المهانة أغضبت السلطان الذى طلب حضور " سلطان الحرافيش " و " شيخ الطوائف "[٢١٢]. وأصدر إليهم الأوامر بمنع الرجال القادرين من الشحاذة وإجبارهم على العمل بأية حرفة[٢١٣]. وكل رجل قادر جسدياً يضبط وهو يشحذ يكون على والى القاهرة أن يجبره على العمل فى الحفر. وحدث أمر لم يسمع عنه من قبل : إذ تم تطهير الشوارع من الشحاذين القادرين جسدياً ، ولم يترك سوى العميان والمرضى وأرباب العاهات[٢١٤]. ونتيجة لهذا ، تعرض السلطان للعنة الكثيرين ممن دعوا عليه بالزوال القريب[٢١٥]. ويبدو أن المؤرخ ابن الصيرفى قد تأثر بهذا الإجراء . إذ كتب يقول : " ولم عهدنا مثل هذا وقع فى زمن من الأزمان ؛ نعم فى أيام الغلاء كان الملوك يمنعون الفقراء من السؤال ويرتبون لهم ما يكفيهم من الإدام والخبز والطعام "[٢١٦].

وكما رأينا ، كانت محاولات السيطرة على سلوك الشحاذين فى القاهرة خلال الفترة المملوكية محاولات عشوائية متفرقة فى أحسن الأحوال. ففى معظم الحالات، كانت هذه المحاولات ردود أفعال تجاه مواقف بعينها، ولم تكن سياسات طويلة المدى .

وحقيقة أنها كانت تتكرر كل بضعة عقود توضح أنها لم تكن ذات تأثير دائم على ظاهرة التسول . إذ إن الرجال الأصحاء استمروا فى التسول على الرغم من عدم رضى علماء الدين والتدخل من جانب السلطات . كذلك لم تنجح السلطات فى نفى المجذومين خارج العاصمة . فقد كانت الدولة المملوكية تفتقر إلى الوسائل، وربما إلى الإرادة ، للقيام بأى إصلاح بعيد المدى . وكانت أكثر هذه المحاولات الإصلاحية تأثيرا قرار الظاهر بيبرس والناصر محمد بنفى المجذومين والبرصاء إلى الفيوم ، وتأسيس مستعمرة لهم هناك كما يبدو . ومع هذا فإنه لايبدو أن هذه الفكرة قد نجحت . وكانت استجابة برسباى الغاضبة على المعاملة السيئة للموظف الذى عينه ذات تأثير مباشر وسريع ، بيد أنه من غير المحتمل أنه كان لها أية نتائج بعيدة المدى .

وعلى أية حال فإن سلاطين المماليك أسسوا مؤسسة واحدة كانت لها أهمية مستمرة فى حياة الفقراء ، حتى أواخر القرن الرابع عشر على الأقل . وهى مؤسسة لرعاية الأيتام هى " مودع الحكم " التى كان يديرها قاضى القضاة الشافعية وكانت تضبط مواريث الأيتام من الأغنياء والفقراء ، حتى يصلوا إلى سن الرشد . وقد أسس هذه " الأمانة " السلطان لاجين(٢١٧) . فقد أمر بوضع كل ممتلكات الأيتام القُصَّر هناك تحت سلطة القاضى(٢١٨). ولم يكن بوسع الأوصياء على ممتلكات اليتامى التصرف فيها دون حضور مراقبين يعينهم القاضى(٢١٩). وكان مقر هذه الأمانة فى المبنى الأكبر من المبنيين المعروفين باسم "خان مسرور" فى وسط القاهرة، بالقرب من خان الخليلى . وحسب رواية المقريزى ، كان هذا المبنى والأمانة قد سقطا ضحية سوء الاستخدام فى السنوات التى أعقبت هجوم تيمورلنك على بلاد الشام(٢٢٠).

والإشراف الحقيقى على هذا " المودع " كان بيدى القاضى المعروف بلقب "أمين الحكم " الذى يرفع تقاريره إلى قاضى القضاة الشافعية . وعندما تم تعيين قاضى جديد للقضاة الشافعية فى شعبان ٧٨٩هـ سبتمبر ١٣٨٧م توجه إلى "المودع" وراجع التقارير ، ولابد أنه شعر بعدم الرضى عما وجده لأنه غيَّر أمين الحكم(٢٢١).

وفى السابع عشر من ذى الحجة ٧٩١هـ / ٧ ديسمبر ١٣٨٩م ، كان الأمير منطاش الذى سيطر على القاهرة فى حالة يأس من العثور على الأموال اللازمة لتمويل دفاعاته عن القاهرة فى وجه برقوق " فاستدان " محتويات " مودع الحكم " أو أمانة

الأيتام . وكان جملة ما أخذه يفوق خمسمائة ألف درهم وأربعين ألف دينار[٢٢٢]. ولكي يمكنه القيام بهذا عزل قاضي القضاة وعين بدلاً منه رجلاً أكثر تجاوباً[٢٢٣]. وفي وقت لاحق من نفس السنة استولى منطاش على ثلاثمائة ألف درهم وأمر " أمين الحكم " للقاهرة والشارع أن يرفع المبلغ إلى خمسمائة ألف[٢٢٤] ولم يكن برقوق أفضل منه حينما عاد إلى السلطة . ففي العشرين من ربيع الثاني ٧٩٦هـ / ٢٢فبراير ١٣٩٤م "استعار" وزيره خمسمائة وستين ألف درهم من أموال اليتامى بالتآمر مع " ابن أبي البقاء " ، وهو نفس القاضي الذي فعل نفس الشيء مع منطاش[٢٢٥]. وراجت شائعة بأن القاضي كان يخطط لتعويض الأيتام بتحويل إيرادات إحدى القرى إلى " المودع " . وقيل دخل القرية كان سبعة آلاف درهم وسبعمائة إردب من القمح سنوياً[٢٢٦]. وبالنسبة إلى دين برقوق فإنه أعاده بالفعل في التاسع من شعبان ٧٩٧هـ / ٣٠ مايو ١٣٩٥م بمجرد أن انتهت الحملة . وفي ذلك الحين كانت جملة الأموال التي أخذت خمسمائة وخمسين ألف درهم من مصر وستين ألف درهم من بلاد الشام[٢٢٧].

ولم يكن يكن كل القضاة المسئولين عن أموال الأيتام فاسدين . ففي الرابع والعشرين من صفر ٧٨٤هـ / ٩ مايو ١٣٨٢م ، طلب الأمير برقوق من قاضي القضاة الشافعية أن يسلمه ممتلكات تاجر توفي . ورفض القاضي قائلاً إنه يعرف أن التاجر له ورثة وأنه لن يسلم الممتلكات لأحد غير أولئك الورثة[٢٢٨].

وكما يتضح من ضخامة الأموال التي استخرجها منطاش وبرقوق من " مودع الحكم " في القاهرة ، والأمانات المشابهة في الفسطاط والحسينية ، أن أولئك اليتامى لم يكونوا جميعًا من الفقراء . والواقع ، ربما يستنتج المرء أن الغرض الأصلي من تأسيس هذه الأمانات كان أن تشرف الدولة على توزيع مواريث النخبة العسكرية والمدنية. ومع هذا ، فإن مواريث جميع الأيتام كان مطلوباً أن تودع في "مودع الحكم" ، بحيث أن هذه المؤسسة ستمنع غش الأوصياء لليتامى إذا ما عملت بطريقة صحيحة . وعلى أية حال ، فإنه في غمار الفوضى التي استشرت في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي ، لم تكن ممتلكات أي إنسان آمنة ، وأقلهم أمنًا كانت أملاك القُصَّر الذين لم يكن لديهم أوصياء فعالون . وكانت ضرورات زمن الحرب وفساد القضاة هي التي أدت إلى تدمير هذه المؤسسة . وإذا كان تقرير المقريزي صحيحًا ،

فإن حقيقة أن السلطان برقوق أعاد المال الذى أخذه من " مودع الحكم " لم تكن لتمنع من فسادها فى نهاية الأمر .

أما الطريقة الثالثة التى كانت الدولة تتدخل بها فى حياة الفقراء فتمثلت فى إطلاق سراح السجناء الذين سجنوا بسبب ديونهم وتسوية هذه الديون . ومن سوء الحظ ، وبسبب غياب سجلات المحاكم ، أنه من الصعب معرفة الدائنين والمدينين وكيف كانت تُسدد الديون ، أو ماهية أداة العدالة التى كانت تلقى بهم فى السجون. أما ما هو ممكن فى الوثائق ، فهو ما يتعلق بالتدخل من حين لآخر من جانب السلطان أو موظفى الدولة المهمين لتحرير السجناء وتسوية الديون .

وفى كل حالة كان تدخل السلطان مدفوعاً بظروف خاصة، على الرغم من أن هذه الظروف لم تكن تتعلق بالمدينين أنفسهم . ففى سنة ٧١١هـ / ١٣١٢م شفى السلطان الناصر محمد من المرض . وأمر بتوزيع ألف دينار من خزائنه لدفع ديون أولئك المحبوسين بسبب ديونهم[٢٢٩]. وحدث مثال آخر لهذه الظاهرة سنة ٧١٥هـ / ١٣١٦م حينما احتفل الناصر محمد بشفائه من المرض وبعيد الأضحى بأن أطلق سراح " أهل السجون "[٢٣٠]. وفى هذه الحالة ، لايرد ذكر المدينين تحديداً ، ولكن لابد أنهم كانوا من بين السجناء . فحينما مرض الناصر محمد مرة أخرى فى أول ذى الحجة ٧٤١/١٨مايو ١٣٤١م ، لم يكتف بتوزيع مبلغ كبير من المال على سبيل الصدقة ، ولكنه أطلق أيضاً السجناء الذين فى السجون التى يشرف عليها والى القاهرة ووالى الفسطاط والسجون التى يشرف عليها قضاة القضاة[٢٣١].

وفى إحدى الحالات ، أعطى السلطان الناصر محمد مبالغ ضخمة من الصدقات وأطلق سراح المدينين احتفالاً بشفاء مملوكه يلبغا اليحياوى فى ربيع الثانى ٧٤٠هـ / نوفمبر ١٣٣٩م . فقد سحب السلطان ما يقرب من ثلاثين ألف درهم من خزانته لدفع ديون أولئك المسجونين[٢٣٢].

ويبدو أن حالة مختلفة إلى حد ما كانت حافزاً على عمل شبيه من أعمال الإحسان . ففى ربيع الثانى ٧٢١هـ / مايو ١٣٢١م ، قام كريم الدين الكبير[٢٣٣]، وهو موظف كبير فى البلاط كان مسيحياً فى الأصل ، بدافع من الخوف على حياته أثناء حالة من

حالات الشغب ضد المسيحيين طردوا أثناءها من الخدمة فى دواوين الدولة ، بإطلاق سراح المسلمين الذين قبض عليهم فى أحداث الشغب بعد أن هدأ العنف ، وأعطى كلاً منهم عشرة دراهم ، وعشرة دراهم فلوس نحاسية وقميصاً[٢٣٤]. كما وزع على العامة ألف قميص وسدد كافة الديون المستحقة على المساجين فى سجن القضاة[٢٣٥]. ونتيجة لهذا أغلق السجن . وتأسيساً على هذه الحادثة ، والحادثة التى سبقتها ، يبدو أن قضاة القضاة كانوا يديرون سجناً للمدينين ، بينما كان الولاة يشرفون على سجون أرباب الجرائم على مايبدو .

وفى أول ذى الحجة ٧٥٠هـ / ١٠ فبراير ١٣٥٠م ، شفى علم الدين عبد الله بن زنبور الذى كان مسئولاً عن خزانة السلطان وعن الإدارة المالية ، من مرض ألم به على مدى أربعين يوماً . وفرّق ثلاثين ألف درهم صدقات كما أطلق سراح جماعة من السجناء[٢٣٦]. ويبدو أن هذا النوع من أعمال الخير كان شائعاً جداً فى أوساط النخبة العسكرية والمدنية . ففى صفر ٧٥٣هـ / مارس - أبريل ١٣٥٢م وزع الأمير صرغتمش صدقات كثيرة على الفقراء وحرر المساجين خلال مرض استمر عدة أيام[٢٣٧].

وحتى الآن تبدو حالات عمل الخير والإحسان التى درسناها قد تمت بدافع من الاهتمامات الشخصية ، ولاسيما نتيجة لرغبة شخص بارز فى الشفاء من مرضه. وهى كذلك تندرج كلها تحت عنوان معالجة المرض بالصدقة . ولم تكن تلك هى الحال فى المحرم ٧٨٤هـ / مارس - أبريل ١٣٨٢م حينما استجاب الأمير برقوق لفترة من ارتفاع الأسعار بتحرير أولئك المسجونين بسبب ديونهم فى سجن الديلم وفى سجن الرحبة[٢٣٨]. كما أنه منع القضاة من حبس أى شخص لا يستطيع تسديد ديونه . ومن سوء الحظ أن كثيراً من حجاب الأمراء استجابوا لهذا بضرب المدينين حتى يستخرجوا منهم المبالغ المطلوبة[٢٣٩]، وفى حادثة جرت يوم السابع والعشرين من رجب ٨٣١هـ / ١٢ مايو ١٤٢٨م أطلق السلطان برسباى سراح عدد من أرباب الديون من سجن القضاة أثناء فترة الغلاء[٢٤٠].

وفضلاً عن ذلك ، حدث فى رمضان سنة ٧٨٥هـ / نوفمبر ١٣٨٣م أن السلطان برقوق بادر بممارسة سوف يقتدى بها عدد من السلاطين التالين له وهى تحرير السجناء من أرباب الديون فى الشهر الكريم . فقد طلب السلطان إعداد قائمة بأولئك

الذين سجنوا بسبب ديونهم ، وجعل الأمير جركس الخليلى يدفع ديونهم من أموال السلطان حتى يمكن تحريرهم[٢٤١] .

ومن الواضح أن السلطان برسباى كان يهتم على نحو خاص بالتخفيف عن المدينين. فبالإضافة إلى الحادثة التى سبق ذكرها، تدخل لصالحهم فى عدة مناسبات . وفى الثالث من ربيع الثانى ٨٣٥هـ / ٩ ديسمبر ١٤٣١م ، جابهت السلطان فترة شدة وغلاء ، فأمر بإطلاق المدينين من السجن وتسوية ديونهم[٢٤٢]. وفى أثناء شدة أخرى حدثت في جمادى الثانية ٨٣٩هـ / ديسمبر ١٤٣٥م ، استجاب للتقارير القائلة بأن المدينين المسجونين يعانون الجوع بأن أصر على أن يقوم الدائنون بإطعام المدينين طوال فترة الغلاء[٢٤٣]. وفى حالة الديون الصغيرة طلب من الدائنين إما أن يسمحوا للمدينين بأن يدفعوا على أقساط أو يطلق سراحهم[٢٤٤]. وفى حالة واحدة على الأقل ، سجن قاضى القضاة الحنفية رجلاً على ديونه وكتب على ورقة اعتقال المدين " يُعتقل بشرط أن يفرض له رب الدين ما يكفيه من المؤونة "[٢٤٥]. وحسبما يروى ابن الصيرفى أفرج برسباى عن جميع المساجين بعد ذلك بعشرة أيام ، بما فى ذلك المجرمين . وتم إغلاق السجون، وأمر السلطان القضاة بإعدام اللصوص ، والمفسدين وقطاع الطريق ، بدلاً من حبسهم[٢٤٦]. وإذا كانت هذه الرواية صحيحة ، فسوف يبدو أن القصد كان هو إلغاء الحاجة إلى السجون .

ولكن سرعان ما عادت السجون إلى العمل . حينما حدث فى الثانى عشر من رجب ٨٣٩هـ / ١ يناير ١٤٣٦م أن كان السلطان برسباى يستعد للرحيل عن العاصمة فأصدر تعليماته إلى قضاة القضاة بألا يسجنوا أحداً على دين أقل من ثلاثمائة درهم. وفضلاً عن ذلك يجب وضع الذين يحكم عليهم بالسجن مع المجرمين فى سجن المقشرة[٢٤٧]. وكان لهذه التعليمات أن تمنع القضاة من استخدام سجونهم لهذا الغرض ، ومن ثم تحدد عدد الأشخاص الذين يمكن أن يسجنوا بسبب ديونهم . ومن سوء الحظ أن هذه التعليمات لم تلبث أن تلاشت بسبب الأساليب الجانبية[٢٤٨]. ففى السادس والعشرين من رمضان ٨٤١هـ / ٢٣ مارس ١٤٣٨م أمر السلطان بتحرير كل السجناء من المدينين وأرباب الجرائم، إكرامًا للشهر الكريم . وتمثلت النتيجة فى تفشى موجة من الجرائم[٢٤٩].

وبعض الحوادث التى جرت فى عهد قايتباى تعطى فكرة عن السبب فى اهتمام السلاطين بحالة السجون . وأحد هذه الأسباب أن السجانين كانوا يستفيدون من معاناة السجناء . ففى الخامس عشر من محرم ٨٦هـ / ٤ يوليو ١٤٧١م أصدر السلطان قايتباى أمراً بألاّ يأخذ أحد من السجانين نقوداً من أى شخص يزور السجن(٢٥٠) . ولا أن تأخذ امرأة السجان معلومها الأسبوعي من السجناء ، وهو الأمر الذى كان فى حكم العادة(٢٥١) . وثمة سجين واحد على الأقل قد وضع فى القيود عندما لم يستطع دفع ثلاثة دراهم " نصف " كل يوم مما دفعه إلى الانتحار(٢٥٢) . وبالإضافة إلى هذا ، منع السجانون من تسليم ممتلكات السجناء إلى ممثلى القضاة والأمراء(٢٥٣) . فضلاً عن أنه ، فى حالة واحدة على الأقل ، شكا القاضى (الشافعى ؟) للسلطان قايتباى من أن المحتسب سجن شخصًا دون أن يسمح له ببيع ممتلكاته لسداد ديونه(٢٥٤) . وواصل السلطان قايتباى عملية الإفراج عن السجناء بين الحين والحين ، مثلما فعل فى السابع عشر من شعبان ٨٧٦هـ / ٢٩ يناير ١٤٧٢م . ولم يتم الإفراج عن المدينين فى الحال ، ولكن التعليمات صدرت بتسوية ديونهم(٢٥٥) .

كذلك كان من الممكن أن يكون الدائنون أشراراً للغاية . ففى جمادى الثانية ٨٦٨هـ / فبراير – مارس ١٤٦٤م ، رفض أحد الدائنين أن يسمح لرجل مدين له بحوالى ستمائة درهم " نقرة " بأن يدفن حتى ترد له أرملة الرجل مبلغ الدين(٢٥٦) . وقامت جمهرة من الناس بمرافقة موكب الجنازة والدائن إلى نائب القضاة الشافعية الذى أمر بأن تمضى الجنازة فى طريقها ومعاقبة الدائن . وعلى أية حال ، فإن هذه العقوبة كانت صغيرة بالمقارنة بالمصير الذى كان سيحيق بالدائن من جانب العامة – لأنهم كانوا ينوون قتله(٢٥٧) .

وبالإضافة إلى ذلك ، كان لأمير قوى واحد على الأقل سجنه الخاص الذى كان يحتجز فيه المدينين . إذ إن الأمير يشبك الدوادار ، الذى كان أقوى شخصية فى بلاط السلطان قايتباى ، كان يحتجز الفلاحين والأشخاص الذين صودرت أملاكهم فى سجنه . ففى الثانى والعشرين من رمضان ٨٧٥هـ / ١٤ مارس ١٤٧١م أطلق سراح مائة وسبعين فرداً وسوى ديونهم(٢٥٨) . ومن غير الواضح ما إذا كان هؤلاء المدينون مدينين ليشبك نفسه ، أو لشخص آخر .

كـذلك وصف مـحنة السـجناء فى عـهـد قـايتـبـاى عـدد من الزوار الأوربيين للقـاهـرة[٢٥٩]. فـقـد رأى برنارد دى بريندباخ ، الذى زار القـاهـرة سنة ١٤٨٣م ، المساجين الذين اعتقد أنهم مسيحيون ، يشحذون الصدقات من المارة ، ويروى أن هؤلاء المساجين كانوا يُقادون خلال شوارع المدينة مكبلين بالسلاسل ثلاث مرات فى الأسبوع[٢٦٠]. كما أن الصدقات التى كانوا يتسولونها كانوا يدفعونها عادة لإعاشتهم فى السجن ولدفع " فديتهم " أى ديونهم على مايبدو[٢٦١]. كما قابله الشحاذون المكبلون بالسلاسل فى سوق الرقيق ؛ ويبدو أن الرقيق كانوا يعولون أنفسهم بالطريقة نفسها[٢٦٢].

أما فيلكس فابرى، الذى كان بالقاهرة فى السنة نفسها، فكانت له تجربة مماثلة . إذ إنه قابل مجموعة من المساجين الذين كانوا يقادون خلال الشوارع فى السلاسل على يد مسلم يمسك سيفاً وهراوة[٢٦٣]. وزعموا أنهم أسرى مسيحيون وكانوا يتسولون باللغة الإيطالية . ومن الواضح ، أن نفس المساجين زعموا أنهم يهود أو مسلمون ، بحسب من كانوا يشحذون منه[٢٦٤]. ويحكى فابرى ، مثل بريدنباخ أنهم كانوا يقادون خلال شوارع المدينة ثلاث مرات أسبوعياً . كما أنهم كانوا يستخدمون أياديهم الطليقة لسرقة البضائع من الدكاكين والطعام من الباعة الجائلين ؛ وكان على الواحد منهم أن يدفع لصاحب البضاعة نقداً[٢٦٥].

ورواية فـابرى تلقى ظلالاً من الشك حـول هـوية هؤلاء السـجناء . فـهـم يبـدون شحاذين محترمين أكثر منهم أسرى مسيحيين . وكون أن بعضهم كان يعرف أكثر من لغة يجعلنا نفترض أنهم أنهم كانوا تجاراً أو بحارة ، أو أبناء مهنة ما كانت تجلعهم على صلة بالناس فى بلاد مختلفة . وعلى أية حال ، فإن هذه الروايات تكشف عن الظروف التى كان يمر بها أولئك الذين كانوا يسجنون بسبب سلوكهم الإجرامى أو بسبب ديونهم وأهمية الإحسان وأعمال الخير التى كان سلاطين المماليك يقومون بها .

وقد استمر آخر سلطان مملوكى كبير ، وهو قنصوه الغورى ، فى هذه التقاليد فى الإحسان وأعمال الخير . ففى رمضان ٩٠٥هـ / أبريل ١٥٠٠م استعرض السلطان مائتى رجل وامرأة من المحبوسين وأطلق سراحهم[٢٦٦]. وكان من المفروض أن يدفع

السلطان ديونهم ، بيد أن كثيرين من الدائنين لم يستطيعوا الحصول على حقوقهم[٢٦٧]. وفى شعبان ٩١٢هـ / ديمسبر ١٥٠٦م ، حرر السلطان مرة أخرى عدداً من الرجال والنساء من سجنهم ، وسوى ديونهم[٢٦٨]. وأخيراً ، فى رجب ٩٢٢هـ / أغسطس ١٥١٦م أمر السلطان الغورى ، الذى كان فى حملة عسكرية بحلب آنذاك ، الأمير الدوادار بمراجعة أحوال جميع المساجين من الرجال والنساء . وكان على المجرمين والقتلة أن يبقوا فى السجن ، على حين يتم إطلاق سراح المدينين[٢٦٩]. ولا يرد ذكر عن تسوية الديون ، ولكن فى ضوء الممارسات السابقة قد يستنتج المرء أن هذا قد حدث هذه المرة أيضاً .

وعلى الرغم من أعمال الخير والإحسان هذه التى كان السلاطين يقومون بها ، فإن الصورة الكلية التى تبرز عن منح الصدقات فى القاهرة زمن المماليك تؤكد أنها كانت مسألة خاصة . فالمصادر الصوفية تحث المؤمنين على أن يكونوا رحماء على إخوتهم الفقراء ، بل وتقديم الإرشادات حول كيفية إعطاء الصدقات . ومع هذا ، فإن محاولات تنظيم التسول كانت متقطعة وبلا حماسة . إذ إن السلاطين وجهازهم الإدارى لم يطوروا أبداً الوسائل المطلوبة للسيطرة على التسول ، أو لتحديد المستولين أنفسهم . وكانت الدولة قانعة بالإشراف على ممتلكات الأيتام والتدخل لصالح المدينين . ولم يتعد السلاطين أبداً حدود القول بأن جماعات بعينها تستحق الصدقة ؛ فلم يكن ثمة سياسة اجتماعية فى هذا الشأن . وبينما يتضح من حقيقة أن السلاطين كانوا نشطين جداً فى منح الصدقات أنهم كانوا يتفهمون مسئولياتهم فى القيام بأعمال الخير والإحسان ، فإنهم فى الغالب الأعم كانوا يستخدمون نفس أنماط الصدقة التى كان يستخدمها الأثرياء فى المجتمع ، ولكن فى كميات أكبر .

هوامش الفصل الثالث

(١) ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، القاهرة ، د.ت ، جـ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

(٣) تفرق مصادر الفقه الحنفى بين " الأموال الظاهرة " و " الأموال الباطنة " . فالأولى التى تتضمن التجارة الخارجية والإنتاج الزراعى ، تقوم الحكومة بجمعها ، على حين أن الثانية التى تحتوى على معظم أشكال الثروة التجارية ليست كذلك . ولتلخيص وجهات نظر هذه المصادر فى الزكاة ، انظر :

Baber Johanson, " Amwal Zàhira and Amwal Bàtina : Town and Countryside as Reffected in the Tax-System of the Hanafite School, " in Wadad al Qadi (ed.), Studio Arabica et Islamica, Fastschrift for Ihsan 'Abbas on his Sixtieth Birthday, Beirut, 1981, pp. 247 - 63.

(٤) هناك جدل فى كتب الفقه حول من المسئول عن دفع الزكاة عن المحاصيل الزراعية ؛ ملاك الأرض أم المستأجرون . بالإضافة إلى ذلك ، حسب الفقه الحنفى ، لا تدفع زكاة على أرض الخراج ، حيث أن ضريبة العُشر التى كان يفترض أن يدفعها المسلمون بدلاً من الخراج كانت تفسر على أنها بديل للزكاة . انظر ابن رشد ، بداية المجتهد ، جـ١ ، ص ١٨٠ .

(٥) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ٢٧٩ .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٠ .

(٨) ابن رشد ، بداية المجتهد ، جـ١ ، ص ٢٠٤ .

(٩) نفسه .

(١٠) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ٢٩٢ . ومن المفترض استبعاد الرقيق لأن سادتهم كانوا مسئولين عن إعاشتهم . وكان دفع الزكاة لأحد السادة لتحرير أحد العبيد أمراً مباحاً .

(١١) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩٢ – ص ٢٩٤ .

(١٢) ابن رشد ، بداية المجتهد ، جـ١ ، ص ٢٠١ . حافظت المدارس الفقهية الأخري على هذه الفئة نظرياً على الأقل .

(١٣) هناك عدد من كتب التصوف لا تتضمن فصولاً عن الزكاة .

(١٤) السراج ، اللُمع ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص ٢١٠ .

(١٥) نفسه . وعن آراء الشبلى بخصوص الفقر انظر :

Richard Gramlich, Alte Vorbilder des Syfitums, Wiesbaden, 1995, i, pp. 611 - 12 .

(١٦) السراج ، اللُمع ، ص ٢١١ .

(١٧) نفسه ، ص ٢١٢ .

(١٨) نفسه .

(١٩) نفسه ، ص ٢١٣ . وهذه إشارة إلى الآية القرآنية الكريمة { وفى أموالهم حق للسائل والمحروم } « سورة الذاريات ، آية ١٩ » – (المترجم) .

(٢٠) المكى ، قوت القلوب ، القاهرة ١٩٨٥م ، جـ٢ ، ص ١٢٣ .

(٢١) نفسه ، جـ٢ ، ص ١٢٤ .

(٢٢) نفسه .

(٢٣) نفسه ، جـ٢ ، ص ١٢٥ .

(٢٤) نفسه .

(٢٥) نفسه ، جـ٢ ، ص ١٢٦ .

(٢٦) – نفسه ، جـ٢، ص ١٢٧ – ص ١٢٨ . هذه المصطلحات وردت فى *القرآن الكريم لوصف الفقراء* .

(٢٧) الهجويرى ، كشف المحجوب ، القاهرة ١٩٧٤م ، ص ٥٥٧ .

(٢٨) نفسه ، ص ٥٥٧ – ص ٥٥٨ وينسب *الرأى القائل* بأن دفع الزكاة عن الممتلكات وحدها يكفى إلى الشبلى .

(٢٩) نفسه ، ص ٥٥٩ .

(٣٠) الغزالى ، إحياء ، جـ١ ، ص ٢٨١ – ٢٨٢ .

(٣١) الفقه الحنفى يسمح لمن يدفع الزكاة أن يدفعها إلى فئة أو أكثر من الفئات الثمانى .

(٣٢) نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٨٣ .

(٣٣) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٣ – ص ٢٨٤ .

(٣٤) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٤ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٥ .

(٣٧) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٦ .

(٣٨) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٦ – ص ٢٨٨ .

(٣٩) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٨ .

(٤٠) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٩ .

(٤١) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٨٩ – ص ٢٩٠ .

(٤٢) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩٠ .

(٤٣) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩١ – ص ٢٩٢ .

(٤٤) المكى ، قوت القلوب ، جـ٢ ، ص ٢٣٦ حيث يشير إلى الله على أنه " المُنعم الأول " وهى فكرة تجعلنا نتوقع تفسير الغزالى .

(٤٥) انظر الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ٩٧ – ص ٩٨ .

(٤٦) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩٥ تمت مناقشة فضيلة الفقر فى الفصل الأول .

(٤٧) نفسه .

(٤٨) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩٦ .

(٤٩) نفسه ، جـ١ ، ص ٢٩٧ – ص ٢٩٨ .

(٥٠) عن الملاحظات العامة حول جمع الزكاة انظر :

Ulrich Haarmann, " Islamic Duties in History", the Islamic world 68 (1978), pp. 8 - 15 .

(٥١) المقريزى ، الخطط ، جـ ١، ص ١٠٨ .

(٥٢) نفسه .

(٥٣) نفسه .

(٥٤) نفسه ، جـ ١ ، ص ١٠٨ – ص ١٠٩ .

(٥٥) نفسه ، جـ١ ، ص ١٠٩ .

(٥٦) نفسه .

(٥٧) ابن مماتى ، كتاب قوانين الدواوين ، القاهرة ١٩٩١ م ، ص ٣٠٩ .

(٥٨) نفسه ، عن كيفية تدخل الدولة فى عملية المواريث زمن ابن مماتى ، انظر المصدر نفسه ص٣٢٤ – ص ٣٢٥ . وكان يمكن عدم دفن الجثث دون إعلام بيت المال . وظل هذا سارياً حتى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى . انظر : القلقشندى ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ، بيروت ١٩٨٧م ، جـ٤ ، ص ٣٣ .

(٥٩) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ١٠٩ .

(٦٠) نفسه .

(٦١) القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ٣ ، ص ٥٢٩ .

(٦٢) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٩٣ .

(٦٣) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ١٠٦ .

(٦٤) ابن الفرات ، التاريخ ، بيروت ١٩٤٢م ، جـ٩ ، ص ١٢ .

(٦٥) نفسه ، جـ٩ ، ص ١٥ .

(٦٦) نفسه ، جـ٩ ، ص ١٣ . فى البداية كان السلطان قد حصل على تأييد قضاة القضاة الأربعة ، ولكن بعد أن خلع قاضى قضاة الشافعية ، اضطر إلى قبول شروط القاضى الجديد الذى عينه بإعادة الأموال .

(٦٧) السراج ، اللمع ، ص ٢٥٣ .

(٦٨) نفسه .

(٦٩) نفسه ، ص ٢٥٤ .

(٧٠) نفسه ، ص ٢٥٥ .

(٧١) المكى ، قوت القلوب ، جـ٢ ، ص٢٣٤ - ص ٢٣٥ .

(٧٢) الهجويرى ، كشف ، ص ٦٠٢ .

(٧٣) سورة البقرة ، آية ٢٧٣ { الفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضرباً فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنيـاء من التعفف تعرفهم بسيماهم لايسألون الناس إلحـافًا ، وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم } .

(٧٤) نفسه ، ص ٦٠٤ .

(٧٥) نفسه ، ص ٦٠٥ .

(٧٦) نفسه .

(٧٧) نفسه ، ص ٦٠٦ .

(٧٨) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ٥ ، ص ٢٢ .

(٧٩) نفسه .

(٨٠) نفسه .

(٨١) نفسه .

(٨٢) نفسه ، جـ٥ ، ص ٧٤ .

(٨٣) - نفسه .

(٨٤) نفسه .

(٨٥) نفسه ، جـ٥ ، ص ٧٥ .

(٨٦) نفسه .

(٨٧) نفسه .

(٨٨) نفسه ، جـ٥ ، ص ٧٦ .

(٨٩) نفسه ، جـ٥ ، ص ٧٦ - ص ٧٨ ، مع افـتراض أن " المُد " العراقى هو المقصود هنا وهو يعادل ١,٠٥ لتر . E.Ashtor, " Makayil", EI(2), vi, p. 117

(٩٠) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ٥ ، ص ٧٨ .

(٩١) نفسه .

(٩٢) نفسه ، جـ٥ ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٩٣) السهروردى ، آداب المريدين ، القدس ١٩٧٧م ، ص ٧١ .

(٩٤) نفسه ، ص ٧١ ، ص ٧٢ .

(٩٥) البلاطنسى ، تحرير المقال فيما يحلُّ ويُحرَّم من بيت المال ، المنصورة ١٩٨٩م .

(٩٦) نفسه ، ص ٢٨١ .

(٩٧) نفسه ، ص ٢٨٢ – ص٢٨٩ .

(٩٨) السبكى ، معيد النعم ومبيد النقم ، القاهرة ١٩٩٣ ، ص ١٤٧ .

(٩٩) نفسه ، ص ١٤٨ .

(١٠٠) نفسه .

(١٠١) نفسه .

(١٠٢) نفسه .

(١٠٣) نفسه .

(١٠٤) Andreas Tietz, Mustafa 'Ali's Description of Cairo of 1599, Vienna, 1975, p. 49 .

(١٠٥) نفسه .

(١٠٦) C.E.Bosworth, The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature, Leiden, 1976, i, p. 23 .

ترجع بعض المصادر العربية الباكرة بأصولهم إلى الأسرة الملكية الفارسية المخلوعة مستخدمة الأسلوب الشائع فى تصوير الأمير شحاذاً .

(١٠٧) Ibid, i , chapter 6 .

(١٠٨) Ibid, i , chapters 3 and 4 .

(١٠٩) الهمذانى ، المقامات ، بيروت ، ١٨٨٩م ، ص ٨٩ .

(١١٠) الهمذانى ، نفسه ، ص ٩٠ .

(١١١) نفسه ، ص ٩٣ .

(١١٢) كانت إحدى الحيل المهمة التى يستخدمها الشحاذون وذكرها الجوبرى هى أن الشحاذ يجلب معه إحدى إناث عائلته فى حالة مزرية لاستجداء العطف ، انظر : الجوبرى ، المختار فى كشف الأسرار ، دمشق ١٣٠٢هـ، ص ٣٣ – ٣٤ .

(١١٣) Ibn Danyal, Three Shadow Plays, p. 57 . Translated in Bosworth Medieval Islamic Underworld, i, p. 121 .

(١١٤) Ibid .

(١١٥) Ibid, p. 63 .

(١١٦) Ibid., p. 58 .

(١١٧) ابن فضل اله العمرى ، التعريف بالمصطلح الشريف ، بيروت ١٩٨٨م ، ص ١٦٣ .

(١١٨) من الصعب أن نعرف كيف نقيِّم مزاعم بعض هؤلاء الكتاب بأنهم حصلوا على معلوماتهم بأنهم انخرطوا فى صفوف جماعات الشحاذين الحقيقية . وعن أمثلة الكتاب الذين زعموا أن معرفتهم بالموضوع كانت من مصادرها مباشرة انظر :

Bosworth, Medieval Islamic Underworld, i, pp. 8, 124.

(١١٩) Ibid., i, p. 132 .

(١٢٠) تاريخ ابن شداد ، فيسبادن ، ١٩٨٣ ، ص ١١٧ .

(١٢١) نفسه .

(١٢٢) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس والأبدان ، جـ٤ ، ص ٤٥٥ ، وحسبما يقول ياقوت فى معجم البلدان ، بيروت ، د.ت ، جـ٣ ، ص ٢٦٨ كانت صندفا جزءاً من المحلة .

(١٢٣) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٦٩٩ .

(١٢٤) الصفدى ، الوافى بالوفيات ، ڤيسبادن ١٩٣١ ، جـ١١ ، ص ٢٠٠ ؛ ابن حجر ، الدرر الكامنة ، جـ٢ ، ص ٧٧ ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافى ، القاهرة ١٩٨٤ ، جـ٥ ، ص ٢٤ .

(١٢٥) ابن حجر ، إنباء الغمر بأنباء العمر ، بيروت ١٩٦٧م ، جـ١ ، ص ٧٣ .

(١٢٦) نفسه . والمعلومات نفسها أوردها ابن تغرى بردى في المنهل الصافى ، جـ٣ ، ص ٤٤ ، وهو ينقل عن العينى ، الذى ينقل بدوره عن قنقباى اللالا .

(١٢٧) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر بأبناء العصر ، القاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٤٧ .

(١٢٨) السخاوى ، الضوء اللامع ، جـ١ ، ص ٢٠٧ ؛ السخاوى ، وجيز الكلام فى الذيل على دول الإسلام ، بيروت ١٩٩٥ ، ص ٣٨ . وكان مشهوراً بنسبته القادرية مما يوضح ميوله الصوفية .

(١٢٩) نفسه .

(١٣٠) " Voyage du Magnifique et trés Illustre Chevalier et Procurateur de Saint-Marc Domenico Travisan," in Jean Tenaud, La Voyage d'Outremer, Paris 1884, p. 213.

(١٣١) Barbara Longner, Untersuchungen Zur historische Volskunde 'Agyptens nach mamlukishen Quellen, Berlin, 1983, p. 31 ..

(١٣٢) ابن الحاج ، المدخل ، القاهرة ١٩٦٠م ، جـ١ ، ص ٢٨٩ .

(١٣٣) Edward Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, London, 1836, p. 421.

(١٣٤) Ibid., p. 420 .

يزعم لين أن كثيراً من الناس كانوا يزعمون أنهم يدفعون فقط ، ولايقدم دليلاً .

(١٣٥) K.V.Zetterstéen (ed.), Betyrage zur Geschiste der Mamluksultane in der Jahren 609 - 741 der Higra nach arabischen Handschriften , Leiden, 1919, p. 165 .

(١٣٦) N.J.G. Kapstein, Muhammad's Birthday Festival : Early History in the central Moslem Lands and Development in the Muslim West until the 10th / 16th century, leiden, 1993, p. 42 .

(١٣٧) السخاوى ، التبر المسبوك ، ص ١٣ .

(١٣٨) أبن الحاج ، المدخل ، جـ٢ ، ص ٢٥ . ويلاحظ مصطفى على عادة إقامة حفلات عامة للزفاف وغيرها من المناسبات يقدم فيها اللحم والأرز وأطباق الحلوى والحساء إلى الفقراء . انظر :

Tietz, Mustafa 'Ali's , pp. 49 - 50 .

(١٣٩) نفسه .

(١٤٠) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٨ ، ص ٢٢٣ .

(١٤١) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر ، الرياض ١٩٧٦م ، ص ٨٢ .

(١٤٢) نفسه، ص ٢٠٠ . وكان السلطان يعتق ثلاثين عبداً كل سنة خلال شهر رمضان ، انظر المصدر نفسه ، ص ٢٠١ ؛ المقريزى ، السلوك، جـ١، ص ٥١٢ يضيف أن بيبرس كان يفرق اللحم المطبوخ مع الخبز .

(١٤٣) ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، القاهرة ١٩٦٣ - ١٩٧٢، جـ١٢ ، ص ١٠٩ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص٥٣١ .

(١٤٤) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٢ ، ص ١٠٩ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٥٣١ .

(١٤٥) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٨ ، ص ٢٢٣ .

(١٤٦) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٤٩١ ، وربما كان الفقراء صوفية .

(١٤٧) نفسه .

(١٤٨) انظر على سبيل المثال :

Ahmad b. Naqib al-Misri, The Reliance of the Traveller, Dubai, 1991 , p. 359 .

(١٤٩) Longner, Untersuchangen, pp. 55 ff .

(١٥٠) نفسه ، ص ٦٠ ، ص ٦١ .

(١٥١) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٢ ، ص ٥٢ .

(١٥٢) نفسه ، جـ٢ ، ص ٢٢ - ص ٥٣ .

(١٥٣) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ ، ص ١٠٦ .

(١٥٤) نفسه .

(١٥٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٢ : ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٠٤ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ٤٠ .

(١٥٦) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٢ ؛ ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٠٤ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ٤٠ .

(١٥٧) نفسه .

(١٥٨) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس والأبدان ، جـ١ ، ص ٧٨٨ .

(١٥٩) نفسه .

(١٦٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٧٢٢ .

(١٦١) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٤٨٨ ؛ ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٥٧ ؛ العينى ، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ، القاهرة ١٩٨٥م ، ص ٣٦٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ١٤ ، ص ٧٨ .

(١٦٢) المقريزى ، السلوك، جـ٤ ، ص ٤٨٧ - ص ٤٨٨ ؛ ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٥٧ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٣٦٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ١٤ ، ص ٧٨ .

(١٦٣) المقريزى، السلوك ، جـ٤ ، ص ٤٨٨ - ص ٤٨٩ ؛ ابن حجر ، أنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٥٧ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٣٦٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ١٤ ، ص ٧٩ - ص ٨٠ .

(١٦٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص٤٨٩ ؛ ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٥٧ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٣٦٣ . ويقول إن عدد ثلاثين ألف رغيف تم توزيعها .

(١٦٥) المقريزى، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨٠٧ - ص٨٠٨؛ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ١٢ ، ص ٥٤ ، ويقول ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص ٣٨٢ - ص ٣٨٤ . إن هذه الحادثة جرت يوم ١٠ ربيع الثانى / ١٢ فبراير .

(١٦٦) ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ١٢ ، ص ٥٤ .

(١٦٧) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٥ ، ص ٣٨ .

(١٦٨) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٣ ، ص ١٤١ .

(١٦٩) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٣٨ .

(١٧٠) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص ٤٧٤ .

(١٧١) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٩١٨ - ص ٩١٩ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٢ ، ص ٩١ وعلى الرغم من أنه يقتبس من المقريزى ، فإنه يضع هذه الحادثة فى المحرم .

(١٧٢) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٢ ، ص ١٠٤ ويحكى ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص٤٩٣ أن ١٥٠٠٠ فلورين قد تم توزيعها بمعدل فلورين واحد لكل فقير . وكان الفلورين يساوى ثلاثين درهماً وينقل ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص٥٢٥ عن خـازن بيت المال الزينى صندل المنجكى أن السلطان فرق ١٤,٠٩٦ ديناراً بالإضافة إلى ما أعطاه للعجزة والأرامل والأيتام .

(١٧٣) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص ٤٩٣ .

(١٧٤) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٧٢٢ .

(١٧٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٦٩ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٧٢٢ .

(١٧٦) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٢٧٩ .

(١٧٧) نفسه ، جـ٣ ، ص ٤٠١ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٩١ .

(١٧٨) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٨٠ .

(١٧٩) نفسه ، جـ٢ ، ص ٤٥٢ – ص ٤٥٣ .

(١٨٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٢١١ .

(١٨١) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ١٦٢ .

(١٨٢) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٥٣ .

(١٨٣) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ١٠٤ .

(١٨٤) العينى ، عقد الجمان ، ص ٣٨٧ .

(١٨٥) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٧٤٤ .

(١٨٦) نفسه ، جـ١ ، ص ٧٤٥ .

(١٨٧) نفسه .

(١٨٨) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٣٠ .

(١٨٩) نفسه ، جـ٢ ، ص ٧٠٢ .

(١٩٠) نفسه .

(١٩١) الماوردى ، الأحكام السلطانية ، بيروت ، د.ت، ص ٣٠٨ ،

Bosworth, Medieval Islamic Underworld, i, p. 13.

(١٩٢) الماوردى ، الأحكام ، ص٣٠٨ ؛

Bosworth, Med. Islamic Underworld, i, p. 13.

(١٩٣) الماوردى ، الأحكام ، ص٣٠٨ ؛

Bosworth, Med. Islamic Underworld, i, p. 13- 4.

(١٩٤) ابن الأخوة ، معالم القربة فى أحكام الحسبة ، لندن ١٩٣٩، ص ١٧٨ ؛

Bosworth, Med. Islamic Underworld, i, p. 15.

(١٩٥) الشيرزى ، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، لندن ١٩٣٨ ، ص ١٧٣ ؛

Bosworth, Med. Islamic Underworld, i, pp. 15 - 16.

ويقول الشيرزى إنهم كانوا يتلون القرآن بقصد التسول .

(١٩٦) الشيرزى ، نهاية الرتبة ، ص ١٠٣ ، ص ١١٠ ؛ ابن بسام ، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، بغداد ١٩٦٨م ، ص ١٧٥ ؛ Bosworth, Med. Islamic Underworld, i, p. 16 .

ويجب منع الأطفال والمجانين من دخول المسجد خوفًا من عدم قدرتهم على السيطرة على وظائفهم الجسدية التى تسبب نجاسة المسجد .

(١٩٧) ابن الحاج ، المدخل ، جـ١١ ، ص ٢٢٥ .

(١٩٨) السيوطى ، الحاوى ، جـ١ ، ص ٨٨ .

(١٩٩) نفسه ، جـ٢ ، ص ٨٩ ، ص ٩٠ .

(٢٠٠) Felix Fabri, le voyage en Egypte, paris , 1975, p. 539 .

(٢٠١) العينى ، عقد الجمان ، جـ١ ، ص ٤٢٨ .

(٢٠٢) نفسه .

(٢٠٣) المقيرزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٢٢ – ص ٣٢٣ .

(٢٠٤) تاريخ ابن الفرات، جـ٩ ، ص ٣١٠ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٧٧٢ ؛ ابن إياس، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٥٤ .

(٢٠٥) تاريخ ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٣١١ ؛ ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٣ ، ص ١٢١ وهو أقل تحديداً لهوية الأشخاص المبعدين وأشار إليهم باسم أرباب العاهات .

(٢٠٦) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٦٧٢ .

(٢٠٧) نفسه .

(٢٠٨) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٠٠٨ – ص ١٠٠٩ .

(٢٠٩) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٠٣٢ .

(٢١٠) نفسه ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٥ . ولمزيد من التفاصيل عن الضرر الذى عانته النساء من هذا المنع انظر : المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ١٠٢٨ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٩ .

(٢١١) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٠٣٧ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٩٦ – ص ٩٧ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٤٠٨ وهو يحدد الموظف المسئول فى هذه الواقعة بأنه الخازندار ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٨٤ وهو يكتب خطأ أن السلطان نفسه هو الذى أسقط عن فرسه.

(٢١٢) انظر الفصل الثانى عن المعلومات حول هذين اللقبين .

(٢١٣) المقريزى ، السلوك ، جـ٤، ص ١٠٣٧؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٩٧ ؛ الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٨ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ ، ص ١٨٤ .\٢١٧ – المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ١٠٣٧ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٩٧ ؛ ابن الصيرفى، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٨ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٨٤ .

(٢١٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ١٠٣٧ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥، ص٩٧ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٩ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٨٤ ويضيف أن الشحاذين القادرين فروا إلى الصعيد .

(٢١٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ١٠٣٧ .

(٢١٦) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٤٠٩ . واقرأ عن مثال لهذا فى ، ابن دقماق ، الجوهر الثمين فى سير الخلفاء والملوك والسلاطين ، مكة ١٩٨٢م ، ص ٤٢٨ – ٤٢٩ .

(٢١٧) يبدو أن ثمة نوع من الضبط القانونى لممتلكات الأيتام كان موجوداً من قبل . إذ إن وظيفة " أمانة الحكم " كانت موجودة من أيام الظاهر بيبرس . انظر : تاريخ ابن الفرات ، جـ٨ ، ص ٣٩ ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٢ ، ص ٤٦٧ .

(٢١٨) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٨٦٤ .

(٢١٩) – نفسه .

(٢٢٠) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٩٢ ؛ السلوك ، جـ٢ ، ص ٦٧٩ .

(٢٢١) تاريخ ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ١٦ .

(٢٢٢) نفسه ، جـ٩، ص ١٥٥ . ويبدو أنه كان هناك على الأقل اثنان من الموظفين مسئولان عن هذه الممتلكات، انظر ما يلى .

(٢٢٣) نفسه ، جـ٩ ، ص ١٦٦ .

(٢٢٤) نفسه ، جـ٩ ، ص ١٦٧ . والتاريخ غير مؤكد . وربما يشير " الشارع " إلى المنطقة ما بين القاهرة والفسطاط والمعروفة باسم " الصليبة ".

(٢٢٥) نفسه ، جـ٩ ، ص ٣٧٧ .

(٢٢٦) نفسه ، جـ٩ ، ص ٣٧٨ .

(٢٢٧) نفسه ، جـ٩ ، ص ٤١٠ .

(٢٢٨) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٤٦٨ .

(٢٢٩) ابن الدوادارى ، كنز الدرر وجامع الغُرر ، القاهرة ١٩٦٠، جـ٩ ، ص ٢٣٧ وقد أعطى الصدقات أيضًا للأيتام من أبناء جنوده .

(٢٣٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ١٤٨ .

(٢٣١) نفسه ، جـ٢ ، ص ٥١٩ . واحتفل فيما بعد بشفائه بتوزيع ألف قميص وبعض المال فى سياق احتفال عام كبير ، انظر المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ٥٢٠ .

(٢٣٢) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٩ ، ص ١٤٥ .

(٢٣٣) عن سيرة كريم الدين انظر الصفدى، الوافى بالوفيات، فيسبادن ١٩٣١م ، جـ١٩ ، ص ٩٧ ومابعدها ؛ ابن حجر ، الدرر الكامنة ، جـ٣ ، ص ١٥ ومابعدها ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٧ ، ص٣٤٥ ومابعدها .

(٢٣٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٢٣٥) نفسه .

(٢٣٦) نفسه ، جـ٢ ، ص ٨٠٩ . وعن سيرة علم الدين انظر ابن حجر ، الدرر الكامنة ، جـ٢ ، ص ٢٤٥ ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٧ ، ص ٦٩ ومابعدها . وقد صار وزيراً فيما بعد .

(٢٣٧) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٨٨٩ .

(٢٣٨) نفسه ، جـ٣ ، ص ٤٦٦ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٣٠٢ .

(٢٣٩) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٤٦٦ " ويقول ما نصه : " ... فاشتدت وطأة الحجاب على الناس بالضرب على الديون " .

(٢٤٠) نفسه ، جـ٤ ، ص ٧٧٨ .

(٢٤١) نفسه ، جـ٣ ، ص ٥٠١ . ومن الجدير بالملاحظة أن والد برقوق ، الذى لحق بابنه فى مصر، كان يهتم أيضاً بإطلاق سراح السجناء ، ضمن أفعال الخير الأخرى . انظر : ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٢٤٢) ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٧ ، ص ٢٥٩ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٤٠ وهو يضع هذه الحادثة فى ربيع الأول ويقول إنها كانت جزءاً من الاحتفال بالمولد النبوى .

(٢٤٣) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٩٦٦ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٣٤٠ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٦٦ .

(٢٤٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٩٦٦ ، ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٣٤٠؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٦٧.

(٢٤٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٩٦٦ - ٩٦٧ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٣٤٠ .

(٢٤٦) ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ٣ ، ص ٣٤٠ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ١٦٧ .

(٢٤٧) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٩٧٠

(٢٤٨) نفسه ، جـ٤ ، ص ٩٧١ . " ثم انتقض هذا بعد قليل ، كما هى عادة الدولة فى تناقض ما ترسم به " .

(٢٤٩) نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٠٣٢ .

(٢٥٠) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٣٢٢ .

(٢٥١) نفسه . هذه الإتاوات المدفوعة كان لها تأثيرها المدمر بشكل خاص من حيث أن المسجونين كانوا يعتمدون على أقاربهم بالخارج لإمدادهم بالطعام . وفى بعض الأحيان كان بعضهم الجوع ، مما أدى فى إحدى الحالات سنة ٨٥٠هـ / ١٤٤٦م إلى حدوث اضطراب . انظر السخاوى ، التبر المسبوك ، ص ١٤٦ .

(٢٥٢) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٢٩٠ ، ص ٢٩١ .

(٢٥٣) نفسه ، ص ٢٢١ ، ص ٣٢٢ .

(٢٥٤) نفسه ، ص ٣٨٨ .

(٢٥٥) نفسه ، ص ٤٠٤ . وابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٣ ، ص ٦٨ يقول إن السلطان وزع حوالى ثمانمائة دينار على الفقراء والمدينين فى ذلك الشهر .

(٢٥٦) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٢ ، ص ٤١٨ .

(٢٥٧) نفسه .

(٢٥٨) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٢٦٣ .

(٢٥٩) Lapidus, Muslim Cities, p. 183 .

(٢٦٠) Bernard de Breydenbach, Les Saints Prégrinations de Breydenbech, Cairo, 1904, p. 50 .

(٢٦١) Ibid.

(٢٦٢) Ibid., p. 51 .

(٢٦٣) Fabri, Voyage, p. 441

(٢٦٤) Ibid.

(٢٦٥) Ibid.

(٢٦٦) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٣ ، ص ٤٣٢ .

(٢٦٧) نفسه .

(٢٦٨) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٠٢ .

(٢٦٩) نفسه ، جـ٥ ، ص ٦٥ .

الفصل الرابع

الوقف

يتناول هذا الفصل شكلاً آخر من أشكال الإحسان وأعمال الخير ، وهو شكل غالبًا ما كانت الدولة تأخذ فيه دورًا مهمًا ، بل وقياديًا . إذ إن نظام الوقف (الأوقاف) كان يتيح للنخبة المملوكية ، ولاسيما السلاطين والأمراء ، فرصة لكسب التأييد الشعبي وإظهار تقواهم . كما كانت الأوقاف أكثر أشكال الإحسان استمرارًا ودوامًا ، لأن آثارها كانت تستمر فترة طويلة بعد التصرف الأول وهو تخصيص الوقف . وأبرز مثال على التأثيرات بعيدة المدى للأوقاف يتمثل فى المستشفى الذى بناه المنصور قلاوون (البيمارستان المنصورى) الذى استمر فى العمل حتى القرن التاسع عشر . ولم تكن كل الأوقاف على هذا القدر من الفاعلية والتأثير ، ولكن من المهم أن نضع فى أذهاننا أنه ، وفقًا للشريعة الإسلامية، كان يفترض أن تستمر الأوقاف حتى يوم القيامة (إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها) ، وهو افتراض كانت له أهمية كبيرة فى تحديد نماذج أعمال الخير والإحسان .

ويركز هذا الفصل على الخدمات التى كانت تقدمها الأوقاف فى الفترة المملوكية. وأبدأ بإعطاء ملخص موجز عن ماهية الوقف وكيفية إدارته خلال تلك الفترة فى القاهرة ، والجزء الأساسى فى هذا الفصل مكرس لتوصيف وإحصاء الخدمات التى كانت الأوقاف تتيحها ، وتقسيم هذه الخدمات إلى فئات متنوعة . هذه الفئات تتضمن : الرعاية الصحية ، والتعليم ، والإسكان ، وتوفير الطعام والماء ، ودفن الموتى . وفى كل حالة ، أصف الأوقاف التى وجدت لخدمة هذه الأغراض ، وأحصى الخدمات التى كانت تقدمها . وبالإضافة إلى ذلك ، أحاول قياس مجال المساعدة التى تقدم للفقراء وتقدير أهمية هذه المساعدة بالنسبة للفقراء فى القاهرة زمن سلاطين المماليك .

وفى نهاية هذا الفصل ، أدرس ممارسة تخصيص الأوقاف لصالح الفقراء داخل سياق المعتقدات السائدة فى عصر سلاطين المماليك عن الموت والحساب فى الآخرة(*). وكانت كثير من الأوقاف التى درسنها فى هذا الفصل ، مثل كثير غيرها من أعمال الصدقة الخيرية ، جزءاً من مجموعات أكبرى تحتوى على ضريح مؤسسها . وهكذا أختم هذا الفصل بربط أعمال الخير والإحسان بزيارة القبور .

نظام الوقف وإدارته :

على الرغم من أهمية أعمال الإحسان الفردية فى تقديم العون للفقراء ، فإن أفضل أعمال الخير فى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة كانت تتمثل فى نظام الوقف . وكانت الأوقاف فى أصلها تصرفات فردية خاصة لتخصيص منح يقصد بها إعالة ذُرية مؤسس الوقف . ويحدد فقهاء الشافعية الوقف بأنه " حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ممنوع من التصرف فى عينه مع تصرف منتفعيه إلى البر تقرباً إلى الله عز وجل "[1]. والعناصر الأساسية فى هذا التعريف هى وقف أملاك الواقف لتأسيس وقف غير قابل للتصرف ، على حين يصرف ريعه على مؤسسه مثل الجامع أو المدرسة ، أو دفع رواتب أشخاص حددهم الواقف عادة ما يكونوا ذريته ، وغيرهم من أفراد العائلة ، أو للعتقاء من العبيد .

وبينما كان هناك بعض الأوقاف التى تبدأ العمل أثناء حياة الواقف ، فإن الكثير منها لم يكن ليصير واقعاً سوى بعد وفاة الواقف . وفى أى من الحالين كان لابد للواقف أن يعين " ناظراً " يكون مسئولاً عن الوقف وإدارته . وبعض الأوقاف الكبيرة ، مثل البيمارستان المنصورى ، كان لها جيش من الموظفين الإداريين . وفى كثير من الأحوال ،

(*) استخدم المؤلف كلمتى Death and Salvation بمعنى الموت والخلاص ؛ ولما كان " الخلاص " مفهوماً مسيحياً فإنه من غير المناسب استخدامه للدلالة على عقائد المسلمين . وقد رأيت من الأنسب استخدام كلمة Salvation بمعنى " حساب الآخرة " الذى يتضمن الثواب والعقاب حسب المفاهيم الإسلامية . والواقع أن أعمال الخير والإحسان والصدقة - كلها - مرتبطة فى القرآن الكريم ومؤلفات الفقهاء بالحساب فى الآخرة ؛ ثواباً أو عقاباً - (المترجم) .

كـان الواقف يعين نفـســه ناظراً للوقف ، ولكن بما أن القـصـد كـان دوام الأوقـاف واسـتمـرارها ، كـان من الضـرورى أيضًـا أن يحـدد الواقف من سيكون مسـئولاً عن "نظارة" الوقف بعد وفاة الواقف . والواقع ، أنه كـان هناك رأيان : أن يحـدد الواقف أن نظارة الوقف فى ذريته " الأرشـد فـالأرشد " . وكـان هذا الخيـار شائعًا فى حـالة الأوقاف المخصصة أساسًا لصالح ذرية الواقف، لأنه كـان يتيح أن تبقى السيطرة على الوقف داخل العـائلة . ولم يكن كل واحـد له ذرية يمكنهم السـيطرة على وقفه ، كـما لم تكن كل الأوقـاف مكرسة لصـالح أفراد العائلة أسـاسًـا . وكـان كثير من الواقفين يرون أن من المناسب أكـثـر أن يكون ناظر وقـفـهم هو قـاضـى قـضـاة المذهـب الذى يعـتنقـه الواقف . وبالإضـافة إلى ذلك غالبًا ما كان الواقفون يحددون اسم قاضـى القضاة الذى يتولى نظارة الوقف إذا انقرضت ذريتـهم . وفى بعض الحـالات ، لاسيمـا حـينما يكون الواقف من كبـار أعيان النخبـة العسكرية ، كان يتم تعيين ضـابط عسكرى ناظراً على الوقـف .

وعلى الرغم من أن ممارسـة تخـصـيص ممتلكات الدولة لأغـراض دينيـة كـانت ممارسـة موجودة منذ القرن الثـالث الهجرى / التاسع الميلادى ، فإن موظفى الدولة لم يستـخدمـوا الوقف أداة للسـيـاسـة ، ولاسـيمـا فى حـالة بناء المدارس ، سوى فى القرن العاشر والحـادى عشر الميلاديين . وقبل ذلك جرت العادة على تخصيص عوائد ديوان من دواوين الحكومة لتمويل المؤسسـات الكبيـرة مثل المستشفيات . وتأسيس الأوقـاف على يد الحكام وموظفى الدولة باسـتـخدام الأراضـى أو غيـرها من المـتلكات المملوكة لبيت المـال أثار مشكلة صعبة أمام الفقهاء . إذ إن الشريعة الإسـلامية تقول بأن الوقف لا يؤسـس إلا من جـانب من يملك ممتلكات غيـر منقـولة ، مـثل الأراض الزراعيـة أو الضيـاع الريفيـة ، ملكية تامة . وبما أن الحكام لايملكون بيت المال شرعًا ، فـإن مثل هذه الأوقـاف تعتبر سطواً على الموارد العـامة . وكانت هذه المشكلة تواجه ، من حيث المبدأ على الأقل ، الحاكم الذى يشترى الممتلكات التى توقف من بيت المـال . بالإضـافة إلى ذلك ، فبما أن هذه الأوقـاف غالبًا ما كانت لصـالح العلماء والصوفيــة والفقراء ، رأى الفقهاء أنه من الصالح استمرار هذه الأوقاف(٢).

ووجد فقهاء الشافعية حلاً لهذه المشكلة ، وكان الشافعية يتمتعون بمكانة مرموقة فى العصرين الأيوبى والمملوكى . وقال الشافعية إنه يجوز للسلطان أن يوقف الممتلكات العامة لصالح المدارس ، والبيمارستان ، أو زوايا الصوفية طالما أن عمل هذه المرافق يخدم " مصالح المسلمين "(٣)، وحسبما يقول فقهاء الشافعية، كان النواوى (٦٣١ - ٦٧٦ هـ / ١٢٣٣ - ١٢٧٧م) هو من قال بهذا الرأى ، وأخذه عنه آخرون .

وما يهم من وجهة نظرنا هو أن هذا التحديد لـ " مصالح المسلمين " أدى بالفقهاء إلى تحديد المصالح العامة بطريقة جعلتها تتضمن رعاية الفقراء . وهكذا يختلف مثل هذا الوقف عن وقف وقفه مالك يمكنه التصرف فى أملاكه كيفما يحلو له ، حتى تأسيس وقف لصالح أشخاص لاحق لهم فى أموال بيت المال مثل غير المسلمين(٤). فقد قال الفقيه الشافعى البارز " عز الدين بن عبد السلام " (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م) إنه لايمكن للسلطان أن يوقف الأملاك العامة لصالح عالم فرد أو عائلته ، ولكنه يمكن أن ينشىء مثل هذا الوقف للعلماء ، والمجاهدين أو الفقراء، جماعة(٥). وهكذا ، فإن الفقيه الشافعى البلاطنسى الذى عاش فى القرن الخامس عشر الميلادى ، نادى بأن العالم أو الفقير يمكنه أن يستفيد من مثل هذا الوقف ، ولكن أولاده لايمكنهم ، إلا إذا كانت لهم خصائص العلم أو الفقر(٦). فضلاً عن ذلك ، أدان البلاطنسى فى مصطلحات واضحة ممارسة الحكام الذين يوقفون الأراضى العامة لصالح ذريتهم . إذ إن مثل هذه الممارسة لم تكن سوى تحويل الأموال العامة لخدمة أهداف خاصة(٧) .

وكان تكاثر الأوقاف ، لاسيما تلك التى أسسها السلاطين ، والتى ميزت عصر سلاطين المماليك ، يستدعى تغييراً فى إدارة الأوقاف . إذ إن السلاطين الأوائل ، مثل الظاهر بيبرس ، اتبعوا سنة الأيوبيين فى وضع الأوقاف تحت إشراف قاضى القضاة الشافعية(٨). فى البداية ، كانت الأراضى المخصصة لدفع " رِزَق " الأئمة والدعاة فى الريف تحت سيطرة ديوان خاص هو " ديوان الأحباس " . ولم يلبث سلاطين المماليك أن أنشأوا ديواناً خاصاً للأوقاف(٩). وفى مطلع القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، كانت هناك ثلاث إدارات تشرف على الأوقاف: ديوان الأحباس الذى يشرف على إدارة «الرزَق» ، وديوان « الأوقاف الحكمية » تحت الإشراف « الحكمى » ، والذى يشرف على الأوقاف المخصصة للمقدسات والحرمين فى مكة والمدينة وغيرها

من الأوقاف التى أنشأها السلاطين لأغراض دينية ، وديوان « الأوقاف الأهلية » التى كان يديرها "نُظَّار" عينهم الواقفون(١٠). وكانت الإدارة الأولى تحت يد الدوادار الكبير ، على حين كانت الثانية تحت إشراف قاضى قضاة الشافعية ، على الرغم من أنه كان يميل إلى تفويض هذا الواجب لمساعديه(١١) .

ولكى نعطى فكرة عن امتداد هذه الإدارات المختلفة ، فإن الرِزَق شملت ما يقرب من مائة وثلاثين ألف فدان سنة ٧٤٠هـ / ١٣٣٩م ، كان بعضها يدعم المساجد الريفية ، على حين كان البعض الآخر يقدم الدخل لأفراد من النخبة العسكرية الذين يعجزون عن القيام بواجبهم العسكرى لسبب أو لآخر(١٢). بل إن الأراضى التى تحولت إلى أوقاف كانت أكبر مساحة ، بما فى ذلك معظم مبانى القاهرة ، وعشرة قراريط من بين أربعة وعشرين قيراطًا (اعتباريًا) هى أراضى مصر الزراعية زمن الغزو العثمانى(١٣) .

وكان طبيعيًا أن تسترعى زيادة الأراضى الزراعية الموقوفة ، والتى كان يفترض أن تعفى كلها من الضرائب ، اهتمام سلاطين المماليك . وبشكل خاص أثارت عادة السلاطين فى شراء مساحات كبيرة من الأراضى من بيت المال وتحويلها إلى أوقاف ، مشكلات شرعية ، كما رأينا ، وأثارت مشكلات مالية أيضًا . ففى بعض الأوقات أدى هذا القلق من تدهور الدولة إلى مصادرة بعض الأوقاف ، على الرغم من أنه يبدو أن كل الأوقاف قد نجت من المصادرة(١٤). وثمة نتيجة أخرى نشأت عن الأهمية المتزايدة لأوقاف السلاطين تمثلت فى أنه أواخر القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، بدأ السلاطين تعيين موظف ، عرف باسم " استادار الأملاك والأوقاف والذاكرة السلطانية " لإدارة ممتلكاتهم وأوقافهم(١٥) .

وقد لاحظ محمد محمد أمين وكارل بترى أن عوائد كثير من الأوقاف التى أنشأها السلاطين تجاوزت بكثير الخدمات التى كان يفترض أن تؤديها(١٦). ويستنتج محمد أمين أن هذه المبالغ كان يفترض أن تجمعها ذرية الواقف الذين عينتهم هذه الوثائق لتلقى أية عائدات " زائدة " . أما بترى ، الذى أسس دراسته على تصرفات الوقف التى أنشأها السلطان قايتباى والسلطان الغورى ، فيقول : إنها صارت موردًا لمالية خاصة تحت تصرف السلطان الشخصى(١٧). وعلى حد تعبيره : "طالما أن العوائد لم تعد

تدرج فى أية سجلات حكومية ولا تخضع للضريبة الرسمية ، فإن المرء يفترض أنها كانت تصب فى احتياطى خاص ، هو مالية السلطان الخاصة "[١٨]. وعلى أية حال ، فإن الاتجاه إلى إفادة المرء من وقفه الخاص أثناء حياته قد أدت إلى تعزيز أموال السلاطين الذين أسسوا مؤسسات كبيرة . وسار الغورى بالأمور خطوة أبعد بأن جمع القطع المتناثرة فى وقف واحد عن طريق الاستبدال .

وما هو واضح على أية حال أن الواقفين كانوا يسعون وراء غايات عامة وخاصة على السواء حينما كانوا يؤسسون أوقافهم . وربما كانوا يستفيدون فى حياتهم من حالة الإعفاء من الضرائب . ومع هذا ، فإن الوقف كان يتطلب " قربة " إلى الله ، ولهذا السبب دخل الإحسان فى رحاب الصورة .

الرعاية الصحية :

كان تأسيس مستشفى تقدم الرعاية الصحية المجانية للعامة يتطلب وقف كميات ضخمة من الأملاك ،ربما بسبب حقيقة أن هذه المستشفيات قليلة العدد بشكل مدهش فقد كان من المتوقع أن تقدم لرعاية لعدد كبير من المرضى . والواقع أن الأوقاف التى خصصت لصالح المستشفيات ، والتى اقتصر تأسيسها على الحكام ، كانت تشكل بعض أكبر الأوقاف فى القاهرة آنذاك . وأفضل مثال على تلك الظاهرة هو المستشفى الذى بناه السلطان المنصور قلاون سنة ١٢٨٤م ، كجزء من مجمع أكبر من الأوقاف . وهذا المستشفى لم يكن فقط واحداً من أكبر الأوقاف ، وإنما كان أيضًا واحداً من أكثرها استمراراً وبقاءً ؛ فمع نهاية القرن الثامن عشر كان فى حالة يرثى لها ، ولكن محمد على أعاده إلى العمل فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . وبعد عدة محاولات لإعادة بنائه ، أزيل بشكل نهائى فى مطلع القرن العشرين .

ولم يكن قلاون بأى حال من الأحوال هو أول شخص يؤسس مستشفى فى القاهرة . ففى العصر الأموى ، تم بناء مستشفى فى الفسطاط بزقاق القناديل ، كما تم بناء مستشفى آخر زمن الخليفة العباسى المتوكل فى خط المعافر[١٩]. بيد أنه تم بناء مستشفى جديد على يد أحمد بن طولون حوالى ٢٥٩هـ / ٨٧٢م (أو فى سنة ٢٦١هـ)

بالقرب من مسجده . وعلى خلاف المستشفيات السابقة ، فإن مستشفى أحمد بن طولون ، الذى عرف فيما بعد باسم " البيمارستان العتيق " ، ظل قائماً على مدى عدة قرون من الزمان ؛ إذ كان مايزال قائمًا حتى مطلع القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى[٢٠].

وظلت ممارسة بناء المستشفيات تتواصل على يد كافور الإخشيدى الذى بنى "البيمارستان الأسفل " سنة ٣٤٦هـ / ٩٥٨م بالفسطاط[٢١]. ولايبدو أن هذا المستشفى قد بقى حتى عصر سلاطين المماليك . وثمة مستشفى آخر غير معروف صاحبه تم تأسيسه بالقرب من الجامع الأزهر ، بيد أنه لم يعمر حتى العصر المملوكى[٢٢] .

أما بالنسبة لمدينة القاهرة الفاطمية ، فقد كان أول مستشفى يؤسس فى محيطها على ما يبدو هو الذى أسسه طبيب العيون " شهاب الدين أبو الحجاج يوسف " (حوالى ٥٦٧هـ / ١١٧١م)[٢٣] وقد بنى فى سوق السقطيين خارج باب زويلة ، ويبدو أنه لم يبق قائمًا بعد وفاة مؤسسه ، وربما لم يكن أكثر من " عيادة " .

وأهم مستشفى بنى بالقاهرة قبل عصر سلاطين المماليك كان البيمارستان الناصرى الذى أسسه صلاح الدين الأيوبى فى قصر فاطمى قديم فى القاهرة بالقرب من الأزهر[٢٤]. وقد تم افتتاحه سنة ٥٧٧ هـ / ١١٨٢م /. وكان هذا المستشفى يقدم الطعام والعلاج ، ليلاً ونهاراً ، إلى المرضى[٢٥]. وحسب رواية ابن جبير كان ملحقًا بالمستشفى مؤسسات أخرى ؛ ويقول ابن جبير : إنه فى مواجهة هذا المبنى كانت هناك بناية أخرى مخصصة للنساء ، وكان عليها قومة يحفظونها . وثمة بناية ثالثة كانت ملحقة بها – أكبر مساحة – بها حجرات ذات نوافذ حديدية ، وكانت تتخذ مكانًا لاحتجاز المجانين . وكان لديهم أيضًا أشخاص يفحصون حالتهم يوميًا ويعطونهم ما يناسبهم . وكان السلطان يشرف على كل هذه الأمور ؛ يبحث ويسأل ويطلب توفير أكبر قدر من الرعاية والاهتمام بهم . ويوجد بمصر مارستان آخر على نفس النظام[٢٦].

وربما كانت الإشارة إلى مستشفى ثان تقصد المستشفى الذى أسسه كافور الإخشيدى[٢٧] وكان بيمارستان صلاح الدين مايزال يعمل فى بواكير القرن التاسع / الخامس عشر الميلادى[٢٨].

وبما أن هذا المستشفى كان مايزال يلعب دوراً مهماً فى عصر سلاطين المماليك، فضلاً عن أنه ربما كان واحداً من النماذج التى قلدتها الأبنية المملوكية ، فإنه يجدر بنا أن نعرض للخدمات التى كان يقدمها بمزيد من التفاصيل . وعلى الرغم من أنه يبدو أن تأسيسه قد تم بتصرف خاص للوقف ، فإن الخدمات التى كان هذا المستشفى يقدمها كانت مماثلة لتلك التى كانت تقدمها المستشفيات فيما بعد . ومن وصف ابن جبير ، يتضح أن هذا المستشفى كان يخدم أولئك الذين كانوا يعانون أنواعًا مختلفة من الأمراض ، بما فى ذلك الأمراض العقلية . إذ كان المجانين يعزلون عن بقية المرضى ، كما أن مكان إقامة النساء كان منفصلاً عن مكان إقامة الرجال . وبالإضافة إلى ذلك ، لم يكن المستشفى يعالج فقط المرضى بل كان يعالج " الضعفاء " أيضاً[٢٩] . وربما يعنى هذا أن المسنين والعجزة كانوا يُدخلون إلى المستشفى، وربما حتى بصفة دائمة . كذلك كان هناك عدد من الأطباء من مختلف التخصصات يعملون فيه بما فى ذلك الأطباء ، والكحالون (أطباء العيون) والجراحون بالإضافة إلى مختلف الوظائف الأدنى[٣٠].

ويثير المزيد من الاهتمام تلك الوسائل التى اتخذها صلاح الدين لضمان الموارد للمستشفى الذى بناه . فقد أمر بتخصيص عوائد " الرباع الديوانية " وغلة الحبوب من الفيوم للإنفاق على المستشفى[٣١]. وكانت إيجارات الممتلكات الديوانية بالقاهرة تدفع شهريًا إلى المستشفى وبلغت جملتها مائتى دينار شهريًا[٣٢]. وكان ديوان الأحباس هو الديوان المسئول عن توزيع هذه الإيرادات[٣٣] . وهكذا كانت الإيرادات التى تدرها الممتلكات الحضرية والريفية تستخدم فى تمويل هذا المستشفى ، على الرغم من أن السلطان لم يشتر الممتلكات ليجعلها وقفًا .

وفى الوقت الذى أسس فيه السلطان قلاون مستشفاه الشهير ، البيمارستان المنصورى ، سنة ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م كان استخدام الوقف لتمويل المؤسسات الكبيرة قد صار أمراً شائعًا . ومن ثم فإنه ليس هناك ما يثير الدهشة فى أن السلطان استغل نظام الوقف لتأسيس مستشفاه ، أو أنه حاول تبرير شرعية تصرفه بأن أكد على منح حقوقه فى الممتلكات الحضرية والريفية إلى الوقف . وفى الوقفية الأصلية على البيمارستان يؤكد السلطان على أن ملكه للوقف " .. ملكًا صحيحًا ، شرعيًا ، وحقًا واجبًا ،

بأمر صحيح شرعى ، لا مطعن فيه عليه .."[٣٤]. ويبدو من المحتمل ، على أية حال ، أنه حصل على هذه الأملاك من بيت المال ، ويرجح أن يكون ذلك قد تم عن طريق البيع إلى " وكيل " السلطان . وتحدد الوقفية وكيل السلطان بأنه الأمير أبو سعيد أيبك بن عبد الله الصالحى ، المعروف بالأفرم، أمير جاندار[٣٥] .

وينبغى أن نلاحظ أن المستشفى كان جزءاً من مجموعة وقف أكبر مكانها بين القصرين فى القاهرة ، وتتضمن " تربة " السلطان ومدرسة . كما رتب السلطان تعليم ستين يتيماً يتلقون دروسهم فى هذا المكان . هذا الخليط من الدوافع العامة والخاصة لتأسيس الوقف ، والذى كان من سمات الفترة المملوكية ، يساعدنا على شرح السبب فى أن السلطان قد اختار أن يشترى الأملاك ويوقفها هو نفسه بدلاً من اتباع السُنَّة التى أرساها أسلافه من الحكام . فبهذه الطريقة لا يُبعد السلطان فقط شبهة عدم صحة الوقف بأن يوقف على ضريحه الخاص من الأملاك العامة ، بل إنه كان أيضاً يستطيع أن يطمع فى الثواب على تصرفه الذى يتسم بالتقوى والورع . وكما سنرى فى الجزء الختامى من هذا الفصل ، فإن هذا الدافع حاسم فى فهم ممارسة الوقف فى عصر سلاطين المماليك .

ويقدم مؤرخو عصر سلاطين المماليك روايتين عن السبب فى أن السلطان قلاون اختار بناء المستشفى . وحسب إحدى الروايتين سقط السلطان فريسة المرض بدمشق أثناء حملة سنة ٦٨٥هـ / ١٢٧٦م ، وعولج بأدوية جُلبت من المستشفى الذى بناه نور الدين الزنكى . ونتيجة لهذا أقسم إن أعطاه الله الملك أن يبنى مستشفى[٣٦]. ومن الواضح أن هذه القصة مختلقة ، ولكن من المحتمل تماماً أنه قصد أن يقلد نور الدين زنكى أو صلاح الدين الأيوبى فى بناء المستشفى.

وهناك أيضاً قصة أخرى ذات لهجة مديح أقل أوردها المؤرخون لشرح وتفسير تأسيس مجموعة قلاون ، بما فيها البيمارستان . ففى هذه الرواية نجد السلطان متورطاً فى نزاع مع بعض العامة . وحينما رجم العامة مماليكه بالحجارة ، أمرهم بذبح العامة، مما أدى إلى مجزرة استمرت ثلاثة أيام . وأخيراً ، وحينما انتهى العنف ، أراد السلطان أن يكفر عن فعلته التى تسببت فى موت الكثير من الناس ، الذين كان كثيرون منهم أبريا. ونصحه بعض علماء الدين بأن يقوم بعمل من أعمال البر والتقوى . وتمثلت النتيجة فى بناء المستشفى (البيمارستان)[٣٧].

والحقيقة أن مبنى المستشفى ، الذى تم إنجازه فى عشرة شهور فقط ، قد تسبب فى صعوبة بالغة لكثير من العامة . إذ إن أرباب الحرف تعرضوا للضغوط كى يعملوا فى خدمة المبنى ؛ فالواقع أن السلطان قد رفض السماح لهم بالعمل فى أى مكان آخر بالقاهرة[٣٨] . وبالإضافة إلى ذلك عمل ثلاثمائة من المساجين فى الموقع ، ومن حين لآخر كان الناس يؤخذون قسراً من الشوارع ويُسخَّرون فى العمل لبناء المستشفى[٣٩] . بل إن الموقع نفسه أُخذ غصبًا من مالكيه ، الذين كانوا من أبناء الأسرة الأيوبية ، كما أن كثيراً من مواد البناء انتزعت من المبانى القائمة[٤٠] .

وعلى الرغم من كل هذه التحفظات ، فإن جميع من كتبوا اتفقوا على الإشادة بهذا البيمارستان الكبير الذى لم يسبق له مثيل . وقد كتب إيڤليا شلبى : " لم نرْ مثل هذا البناء الفخم لمستشفى فى كل البلاد التى سافرنا إليها " و "ولا نظير له فى الأناضول أو بين العرب والفرس"[٤١] .

وقد وصف المؤرخ والكاتب الموسوعى " النويرى " (ت٧٣٢هـ / ١٣٣٢م) ، الذى عمل ناظراً للمستشفى حوالى أربع سنوات (٧٠٣ - ٧٠٧ هـ / ١٣٠٤ - ١٣٠٨م) الخدمات التى كان البيمارستان يقدمها على النحو التالى :

" .. وجعل لمن يخرج منه من المرضى ، عند برئه ، كسوة . ومن مات جهَّزه وكفَّن ودفن . ورتب فيه الحكماء الطبائعية والكحالين والجرائحية والمجبرين ، لمعالجة الرمدى والمرضى والمجرحين والمكسورين من الرجال والنساء . ورتب به الفراشين والفراشات والقومة لخدمة المرضى ، وإصلاح أماكنهم وتنظيفها ، وغسل ثيابهم ، وخدمتهم فى الحمام . وقرر لهم على ذلك الجامكيات الوافرة "[٤٢] .

وكان طبيعيًا ألا يترك المرضى على الأرض ولهذا خصص " لكل مريض فرش كامل "[٤٣] .

أما الشكل المادى الخارجى للمستشفى ، فقد أرسى على أساس الشكل الذى يشبه الصليب ويضم أربعة إيوانات . ومن هذه الناحية كان شبيهًا بالمستشفيات الإسلامية التى يرجع تاريخها إلى السلاجقة ، كما كان شبيهًا بكثير من المدارس التى بنيت فى هذه الفترة[٤٤] . وكانت الإيوانات سكنًا للمرضى بالحمى وغيرها من الأمراض ،

على حين خصصت قاعات منفصلة لمرضى العيون ، ومن يتطلبون إجراء عمليات جراحية ومن يصابون بالإسهال الشديد، كما خصصت أماكن منفصلة للنساء المرضى، والمجانين من الرجال والنساء[٤٥]. وكان كل مكان مزود بمصدر للماء العذب ، كما بني مطبخ لتقديم الطعام وتجهيز الأدوية للنزلاء[٤٦]. وبالإضافة إلى ذلك ، كان الطعام والشراب والدواء يوزع على المرضى الذين يبقون في بيوتهم ، سواء كان هؤلاء الأشخاص من الأغنياء أو الفقراء . وحسب ما يقوله النويري ، كان ما يقرب من مائتي شخص يتلقون هذا العلاج يوميًا ، بالإضافة إلى أولئك المقيمين في المستشفى[٤٧]. ويقرر أيضًا أن خمسة قناطير من الشراب المطبوخ كانت توزع في بعض الأيام ، وليس من بينها السكر ، والأدوية المجهزة والطعام والدهانات الطبية والترياق (الذي كان يعتقد أنه مضاد للسموم)[٤٨]. ولم يكن هناك حد على عدد الأشخاص الذي يمكن علاجهم (سوى تلك القيود التي تفرضها الموارد المتاحة لدى البيمارستان) ، ويمكن للمرء أن يبقى طالما كان بحاجة إلى العلاج[٤٩]. وبالإضافة إلى هذا كله ، كان رئيس الأطباء يعطي دروسًا في الطب ، لتدريب الأطباء العاملين بالبيمارستان على ما يرجح[٥٠] .

وثمة دراسة لوقفية قلاون تؤكد على الانطباعات التي يعطيها المؤرخون بل وتقدم بعض المعلومات الإضافية . فمن ناحية ، كان السلطان يمتلك حمامين عامين ملحقين بالمستشفى ومن المحتمل أن المرضى كانوا يستخدمونهما[٥١]. وبالإضافة إلى ذلك ، تم بناء حمام آخر ضمن بناء المستشفى نفسه[٥٢]. وفضلاً عن ذلك تبدو السمة الخيرية لهذا الوقف في النص ، حيث يقرر الواقف أن المرضى الفقراء من الرجال والنساء كان يسمح لهم بالإقامة في البيمارستان للعلاج حتى يتم شفاؤهم دون أن يدفعوا أي مقابل[٥٣] وكان المحتاج هو الأولى بتلقي العلاج ؛ وكانت الأولوية للمريض ، والمحتاج ، والضعيف ، والذين ليست لديهم عائلات ، والفقراء ، والمساكين[٥٤].

وينبغي أن نتخيل ، على أية حال ، أن أي شخص كان يمكن أن يعمل في هذا المستشفى أو يتلقى فيه العلاج . وكان لابد أن يكون المرضى من المسلمين ، رجلاً ونساءً ، أغنياء أم فقراء ، من القاهرة أو زوارًا من أي مكان آخر[٥٥]. وكان غير المسلمين ممنوعين من تلقي العلاج في هذا البيمارستان بشكل محدد[٥٦]. وفضلاً عن ذلك ، منع الواقف الناظر من استخدام أي مسيحي أو يهودي في الإدارة ؛ فقط المسلمين هم

الذين يتولون العمل[٥٧]. وكان بين الموظفين رجلان يوزعان الأدوية : أحدهما مسئول عن الإشراف على تموين البيمارستان ، على حين كان الثانى مسئولاً عن مراعاة أن المرضى يتلقون أدويتهم مرتين يوميًا ويتأكد أنهم يأخذونها بالفعل[٥٨]. كما كان الموظف الثانى مسئولاً أيضًا عن التأكد من أن كل مريض يأخذ وجبتين يوميًا، كلاً منهما فى وعاء مستقل . والطعام عبارة عن حساء وأرز ديباج ، ودجاجة ولحم[٥٩]. وقد يشك المرء فى أن كثيراً من المرضى الفقراء كانوا يتعجلون الخروج من المستشفى .

وبطبيعة الحال ، لم يكن كل من يدخل بين جدران البيمارستان يشفى . وفى حالة وفاة مريض ، أو مجنون محجوز به ، كان يتم تجهيز الميت ودفنه من أموال الوقف . وكان لابد من تغسيل كل شخص يموت داخل جدران المستشفى حسب الشريعة الإسلامية ويتم تكفينه . وبالإضافة إلى ذلك كان الوقف يدفع أجرة المغسل وحافر قبره والشخص الذى وضع الجسد فى القبر[٦٠].

أما الأطباء ، فكانت التعليمات تصدر إليهم بزيارة المرضى ، ويستفسرون عن حاجاتهم ويسجلون الأدوية اللازمة لهم والطعام الذى يجب أن يتناولوه فى ورقة مكتوبة " دستور ورق "[٦١] وبالإضافة إلى ذلك كان عليهم أن يقضوا الليل فى البيمارستان مناوبة[٦٢].

وكما قد يتوقع المرء من هذه القائمة الطويلة من المنافع التى يتوقع أن يقدمها الوقف ، فإن السلطان أوقف كما ضخمًا من الأملاك لتمويل المستشفى الذى بناه . وشملت الأملاك بستانًا ، وقيساريتين ، وسوقين ورَبْعًا . وفى سنة ٨٥١هـ / ١٤٤٧م كان فائض عوائد هذا الوقف قد تجاوز مبلغ الأربعة عشر ألف دينار، وهو مبلغ ضخم[٦٣]. وكانت المكانة الجليلة للبيمارستان تقف حجر عثرة فى سبيل عمله فى بعض الأوقات . فحينما أبلغ السلطان الظاهر جقمق بالريع الضخم الذى تحقق من عوائد الوقف ، أمر بتنظيف البناء ومنع الناظر (قاضى قضاة الشافعية) من إدخال أى مرضى إضافيين للبيمارستان[٦٤]. والدوافع التى حدت به إلى هذا التصرف غير واضحة ، ولكنه ربما أراد الحفاظ على سلامة المبنى من الدمار الذى يحدثه المرضى .

واحتفظ السلطان لنفسه بحق الإشراف على أعمال هذا الوقف طيلة حياته . وبعد موته ، انتقلت المهمة إلى ذريته ، وبعد انقراضها انتقلت إلى قاضى القضاة الشافعية[٦٥]. وبطبيعة الحال ، لم يكن السلطان فى وضع يسمح له بالإشراف على مثل

هذه العمليات المعقدة ، ومن ثم عين سلسلة من الإداريين للقيام بهذا الواجب . وكما رأينا ، كان أحد هؤلاء هو أحمد بن عبد الوهاب النويرى الذى ترك لنا تقريراً عن الكيفية التى كانت تعمل بها إدارة البيمارستان . وبما أن هذا هو أشمل تقرير متاح عن كيفية عمل وقف كبير ، فقد أوردته كاملاً :

" ورتب فى البيمارستان من المباشرين والأمناء من يقوم بوظائفه ، وابتياع ما يحتاج إليه من الأصناف ، وضبط ما يدخل إلى المكان وما يخرج منه خاصة ، من غير أن يكون لهم تعلق فى استخراج الأموال . وإنما يبتاعون الأصناف ، ويحيلون بثمنها على ديوان صندوق المستخرج ، ويكتبون فى كل شهر ، عمل استحقاق لسائر أرباب الجامكيات والجرايات من سائر أرباب الوظائف والمباشرين، يكتبه العامل ويكتب عليه الشهور ، ويأمر الناظر بصرفه ، ويخلِّد فى ديوان الصندوق ، ويصرف على حكمه ، وهذه الطائفة من المباشرين بالبيمارستان هم مباشرو الإدارة .

وأما مباشرو الصندوق والرباع ، فإليهم يرجع تحرير جهات الأوقاف ، فى الخلق والسكون والمعطل واستخراج الأموال ، ومحاسبات المستأجرين وصرف الأموال ، بمقتضى حوالة مباشرى الإدارة ، ومباشرة العمارة ، وعمال الاستحقاق لايتصرفون فى غير ذلك ، كما لا يتصرف مباشرو الإدارة فى صرف الأموال إلا حوالة بأوراقهم .

وأما العمارة ، فلها مباشرون ينفردون بها ، من ابتياع الأصناف ، واستعمال الصناع ، ومرمة الأوقاف ، وغير ذلك مما يدخل فى وظيفتهم ، كما يفعل فى الإدارة ، وينقل عليهم من الصندوق من المال ، ما يصرفونه لأرباب الأجر خاصة، ويكتبون فى كل شهر عمل استحقاق بثمن الأصناف وأرباب الأجر ، ويخصمونه بما أحالوا به على الصندوق ، وما وصل إليهم من المال ويسوقونه إلى فائض أو متأخر .

وترفع كل طائفة من هؤلاء المباشرين حسباناتهم ، مياومة ومشاهرة ومسانهة إلى الناظر والمستوفى "(٦٦).

وأهم ما يميز النظام الإدارى حسب الوصف السابق الضبط المحكم تماماً للمصروفات على يد الناظر . وبما أن الأشخاص المسئولين عن جميع إيرادات الوقف كانوا غير أولئك الذين يدفعون مصروفاته ، فإن احتمال التزوير كان ضئيلاً. هذه

الإدارة الواعية كانت بلاشك السبب في طول بقاء البيمارستان . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن وجود فرع في إدارة البيمارستان كان واجبها الوحيد صيانة مباني الوقف والحفاظ عليها ، لابد أنه ساعد على تحاشي المصير الذى حاق بالكثير من الأوقاف ، وهو الإفلاس الناجم عن تدهور ممتلكاتها .

وثمة ملاحظة هامة على قصة المستشفيات فى القاهرة زمن المماليك ينبغى تسجيلها ، وهى أن هناك محاولة أخرى جرت لتأسيس مستشفى بالقاهرة . وقد أسسها السلطان المؤيد شيخ ، جزءًا من مجموعة وقف أكبر ، وافتتحت فى شعبان ٨٢٣هـ / أغسطس ١٤٢٠م . ومن سوء الحظ أنها أغلقت بعد موت مؤسسها بوقت قصير فى محرم ٨٢٤هـ/ يناير ١٤٢١م، ولم تستخدم مستشفى أبدًا بعد ذلك(٦٧).

وعلى الرغم من هذه المحاولة الفاشلة التى قام بها المؤيد شيخ ، فإن أهمية المستشفيات (البيمارستان) فى الحياة القاهرية زمن المماليك تبدو واضحة . إذ كانت البيمارستانات أكبر ما يمكن للحاكم أن يقوم به من أعمال الخير وأعظمها . وكانت أيضًا من أكثر الأعمال الخيرية نفعًا للفقراء فى المدينة . وليس هناك ما يثير الدهشة فى أنه حتى بدايات القرن العشرين ، كانت المستشفى التى أسسها السلطان قلاون فى القرن الثالث عشر ماتزال تلعب دورًا فى حياة سكان المدينة .

التعليم :

كتب الكثير عن أهمية الأوقاف فى تمويل التعليم الإسلامى فى مصر زمن سلاطين المماليك ، وفى فترة السيادة الإسلامية عمومًا(*). وغالبية ماكتب فى هذا الصدد كان يركز على المدرسة والخانقاه . وبينما كان كثير من الطلبة الذين درسوا فى

(*) استخدم المؤلف مصطلح : الفترة الإسلامية الوسيطة " Islamic Middle Period وهو مصطلح مربك لاعتبارات عديدة تتعلق بتقسيم فترات التاريخ الإسلامى حسب المعيار الأوروبى الذى يقسم تاريخ أوربا إلى ثلاث فترات (قديم . ووسيط . وحديث) ثم فترة معاصرة . وهذا التقسيم يثير مشكلات عديدة فى دراسة التاريخ الأوربى نفسه فضلاً عن أنه لا يصلح لتقسيم تاريخ العالم العربى أساسًا . ومن الأفضل دراسة تاريخ المسلمين حسب الدول ، أو على الأقل باعتباره وحدة واحدة يتم تقسيمها داخليًا حسب الدول التى قامت فى أرجاء العالم الإسلامى أثناء فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية – (المترجم) .

مؤسسات التعليم العالى تلك يعتمدون بلاشك على الرواتب المخصصة لهم لمواصلة دراستهم ، فإن القصد الأساسى للمدرسة لم يكن خدمة الفقراء . ولم تذكر وثائق الوقف الخاصة بهذه المدارس شرط أن يكون الطلاب من الفقراء؛ إذ كانت الحالة الاجتماعية للطالب مسألة عرضية من وجهة نظر الواقف . حقًا إن مؤسسات الصوفية كانت تحبذ حياة الفقر الدينى ، ولكن لم يكن مطلوبًا من الصوفية بالضرورة أن يكونوا على أى مستوى من الفقر لمجرد الفقر . إذ كانت السمعة العامة بالتقوى والإخلاص أكثر أهميـة .

وعلى أية حال ، فإنه فى حالة مدرسة تحفيظ القرآن الكريم ، كان اليتامى والفقراء بوجه خاص هم الذين يهدف صاحب الوقف إلى تعليمهم مجانًا . وبينما كان كثير من الأطفال يتعلمون فى المنازل ، كان غيرهم يذهبون إلى " مكاتب" (مفردها مكتب ، وهو الكُتّاب) لتعليم القرآن ، وتم إنشاء ستة وأربعين وقفًا على الأقل بالقاهرة فيما بين سنة ١٣٠٠ وسنة ١٥١٧م لتعليم الأطفال الذين لايمكن لعائلاتهم أن تدفع نفقات تعليمهم . وكثير من هذه الأوقاف اشترط أن تعطى هذه الدروس فى مؤسسة قائمة ، أو منشأة حديثة مثل المسجد ، ولكن فى أواخر القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى كانت " المكاتب " تبنى مستقلة عن غيرها من مؤسسات الوقف . وكان النمط الشائع بناء المكتب فوق سبيل يقدم الماء للعامة .

كان أول وقف فى القاهرة لتعليم اليتامى والأطفال الفقراء هو الذى يُنسب إلى صلاح الدين الأيوبى[٦٨]. ولم أجد دليلاً على أية مؤسسات أيوبية أخرى من هذا النمط فى القاهرة ، ولكن كثيراً من المحسنين المماليك والعثمانيين قد خصصوا أوقافًا على المكاتب . وقد أسس السلطان الظاهر بيبرس مكتب السبيل فيما يلى مدرسته فى بين القصرين ، وكذلك فعل السلطان قنصوه الغورى ، وكثير من الحكام الآخرين فيما بينهم . بالإضافة إلى ذلك ، بنى بعض الأمراء ، مثل صرغتمش ، وبعض أفراد النخبة المدنية ، مثل تاج الدين بن حنا ، المكاتب أيضاً.

وكما يوضح عبد الغنى محمود عبد العاطى ، كانت هناك ثلاث مجموعات رئيسية مستهدفة أفادت من هذه الأوقاف . أولها وأكثرها الصبيان المسلمين الأيتام الذين

كادوا أن يكونوا دائمًا أول اختيار للواقـف كي يستفيدوا من مثل هـذا الوقـف . وفي بعض الحالات كان الأطفال المسلمون الفقراء يتساوون معهم ؛ وفي حالات أخرى ، كان يمكن أن يحلوا محل اليتامى . وأخيراً ، في حالة وقف واحد ، وهو وقف السيفى بهادر السعيدى كان المستفيدون من الوقف أبناء الفقراء والمماليك البطالين . (الجنود المتقاعدين)[٦٩]. وبقدر ما يمكن للمرء أن يقوله كان كل أولئك المستفيدون من الأطفال المسلمين .

أما المنافع التى كان يتلقاها هؤلاء الصبية ، فيمكن تقسيمها إلى أربع فئات : أولها أنهم كانوا يتلقون تعليمًا أساسيًا ، ويحفظون القرآن الكريم ، كله أو جزءًا منه ، كما يتعلمون الخط العربى[٧٠]. وبالإضافة إلى ذلك ، كانوا يتعلمون كيفية الوضوء والصلاة والحساب الاستخراج[٧١]. ويراود المرء الشك فى أنهم كانوا يتعلمون قواعد اللغة العربية وموضوعات أخرى أيضًا ، ولكن الوثائق لاتتحدث عن هذه الأمور . وعلى أية حال ، فإن أهم نشاط كان هو حفظ القرآن الكريم . أما الأطفال الذين كانوا يصلون إلى سن البلوغ ولا يتوقع أن يواصلوا حفظ القرآن حتى يختموه ، فكانت تنتهى فترة تعليمهم عند هذا الحد[٧٢]. ومن المحتمل أن التلاميذ الأكثر قدرة كانوا يشقون طريقهم إلى المدارس .

أما المنفعة الثانية والمنفعة الثالثة فكانتا رواتب نقدية ومخصص يومى من الطعام. وكان مبلغ الراتب يختلف من وقف إلى آخر ، ولكنه لم يكن أبدًا كبيراً بالقدر الذى يكفى لأن يعول الطالب عائلته به . كذلك فإن المخصص اليومى ، الذى كان من الخبز عادة ، كان بمقدار رطلين بحيث يكفى فرداً يعيش به ، وليس أكثر . وفى بعض الأحيان كانت كميات إضافية من الطعام توزع فى المناسبات الكبرى . وأخيراً ، كانت معظم المكاتب تقدم بدلة ، أو بدلتين أحيانًا ، من الثياب فى السنة لكل تلميذ . وكانت الثياب بسيطة وعملية[٧٣].

أما هيئة التدريس فى " المكتب " ، فكانت عادة تتألف من شخص واحد هو "المؤدب " أو المعلم ، وكان يساعده فى بعض الأحيان " عريّف " غالبًا ما يكون تلميذاً سابقًا فى " المكتب " . ومن الممكن أيضًا أن الصبيان الأكبر سنًا كانوا يساعدون فى

توجيه من هم أصغر سناً . واعتماداً على وثائق الأوقاف الباقية من الفترة المملوكية ، عملت جدولاً بالمكاتب ، بما فيها من مدرسين وتلاميذ فى جدول (٤ – ١) :

التاريخ	مدرسون	مساعدون	تلاميذ	المصدر
٦٨٣هـ/١٢٨٤م	٢	——	٦٠	ابن الفرات ، جـ٨، ص١٠؛ النويرى، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١١٢.
٦٩٧هـ/١٢٩٨م	١(؟)	؟	٥٠	دار الوثائق ٣/١٨
٧٢٣هـ/١٣٢٣م	١	——	١٠	دار الوثائق ٥/٢٩
٧٢٩هـ/١٣٢٩	١	——	٢٠	دار الوثائق ٥٤/٣٦٦
٧٣١هـ/١٣٣١م	١	——	٥	وثائق الأوقاف ٣٢٥ق
٧٤٤هـ/١٣٤٣م	١	——	غير واضح	دار الوثائق ٥/٣٣
٧٤٤هـ/١٣٤٤م	١	——	١٠	دار الوثائق ٥/٣٤
٧٥٧هـ/١٣٥٦م	١	١	٤٠	وثائق الأوقاف ٣١٩٥ ق ، ص ٣٤
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	٤	٤	٢٠٠	دار الوثائق ٦/٤٠
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	١	——	٨	دار الوثائق ٦ / ٣٨
٨٠٢هـ/١٤٠٠م	١	——	؟	دار الوثائق ١٠ / ٥٦
٨١٠هـ/١٤٠٨م	١	——	١٠	دار الوثائق ٥٢/٢٥٥
٨١٣هـ/١٤١٠م	١	——	١٠	دار الوثائق ١١/٦٧
٨١٣هـ/١٤١٠م	١	——	٥	دار الوثائق ١١/٦٨
٨١٧هـ/١٤١٤م	١	——	٥	دار الوثائق ١٢ / ٧٦
٨١٨هـ/١٤١٥م	١	——	٥	دار الوثائق ١١ / ٧١

المصدر	تلاميذ	مساعدون	مدرسون	التاريخ
وثائق الاوبــاف ٩٢٨ق، ص٥٥ – ٥٦ في موضعين	٦٥	١	٢	٨٢٣هـ/١٤٢٠م
Darrâg, *L'Acte*, p. 3	٢٠	——	١	٨٢٧هـ/١٤٢٤م
وثائق الأوقاف ١٠٢١ ق	١٠	——	١	٨٣٣هـ/١٤٢٤م
دار الوثائق ١٣ / ٨٤	١٠	——	١	٨٣٣هـ/١٤٣٠م
وثائق الأوقاف ١٠٢١ ق	١٠	——	١	٨٣٤هـ/١٨٣١م
وثائق الأوقاف ١٨٨ ج	٣٠٠	——	١	٨٣٩هـ/١٤٣٥م
وثائق الأوقاف ١٠٢١ ق	٦	——	١	٨٤٠هـ/١٤٣٦م
وثائق الأوقاف ١٠٢١ ق	١٠	——	١	٨٤٠هـ/١٤٣٦م
دار الوثائق ١٠ / ٩٤	١٠	——	١	٨٤٢هـ/١٤٣٩م
دار الوثائق ١٠ / ٩٥	١٠	——	١	٨٤٣هـ/١٤٣٩م
دار الوثائق ٥٤ / ٣٧١	١٠	——	١	٨٤٥هـ/١٤٤١م
دار الوثائق ١٦ / ١٠٥	١٠	١	١	٨٤٦هـ/١٤٤١م
وثائق الأوقاف ١١٤٣ ق (م،ضعين)	٢٦	٢	٢	٨٥١هـ/١٤٤٧م
دار الوثائق ١٧ / ١٠٦	٢٠	——	١	٨٥٢هـ/١٤٤٨م
دار الوثائق ٢٢ / ١٤٢	١٠	——	١	٨٦٨هـ/١٤٦٤م
وثائق الأوقاف٨٨٦ق ص ١٤٩–١٥٠	٣٠	١	١	٨٨٠هـ/١٤٧٤م
دار الوثائق ٢٧ / ١٧٧	١٠	——	١	٨٨٠هـ/١٤٧٥م
وثائق الأوقاف ٨٨٦ق ص٢٤١–٢٤٢	٣٠	١	١	٨٨٠هـ/١٤٧٥م

التاريخ	مدرسون	مساعدون	تلاميذ	المصدر
٨٨١هـ/١٤٧٧م	١	ــــ	١٠	دار الوثائق ١٣/٨٠
٨٨٢هـ/١٤٧٧م	١	ــــ	١٠	دار الوثائق ٢٨ / ١٨٤
٨٩٠هـ/١٤٨٥م	١	١	٩	دار الوثائق ٣١ / ١٩٨
٩٠٢هـ/١٤٩٧م	١	١	١٠	دار الوثائق ٣٥ / ٢٢١
٩٠٣هـ/١٤٩٧م	١	ــــ	٦	دار الوثائق ٣٥ / ٢٢٢
٩٠٨هـ/١٥٠٣م	١	١	١٠	وثائق الأوقاف ١٠١٩ ق
٩٠٨هـ/١٥٠٣م	١	ــــ	١٠	دار الوثائق ٣٨ / ٢٤٠
٩١٧هـ/١٥١١م	١	ــــ	١٠	وثائق الأوقاف ٩٠١ ق
٩٢٢هـ/١٥١٦م	٢	١	٤٠	وثائق الأوقاف ٨٨٢ق ص٢٠١-٢٠٣
الإجمالى	**٥٢**	**١٥**	**١١٧٦**	**ثمانية وأربعين موضعاً**

وتبرز نقطتان : أولاً وقبل كل شيء ، إنه فى معظم المكاتب كانت نسبة المدرس إلى التلاميذ ١/١٠، على الرغم من أنها كانت تعتبر أعلى فى بعض المكاتب الكبيرة . ويساور المرء الشك فى أن بعض هذه المكاتب الكبيرة بذلت من الجهد لإطعام وكساء تلاميذها أكثر مما بذلت لتعليمهم .

ثانيًا ، تم تأسيس اثنين وعشرين مكتبًا فى الفترة ما بين سنة ١٤٠٠م وسنة ١٤٥٠م ، يقابلها نصف هذا العدد فقط فى الفترة من ١٤٥١ - ١٤٩٩ . وسوف نرى أن النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى تميز باتجاه جديد فى الأوقاف ، وهو توزيع الطعام عند تربة الواقف . وبما أن هذين النمطين كانا بديلين يمكن الاختيار بينهما من جانب أفراد النخبة الأقل شأنًا ممن لم يمتلكوا الموارد الكافية للوقف على مدرسة ، فمن الممكن أن يكون الوقف على الضريح قد حل محل الوقف على المكتب . وينبغى ملاحظة أن الأوقاف على الأضرحة ربما كانت تتطلب

مـوارد أقل من الوقف على المكاتب . ومع هذا اسـتـمـرت الأوقـاف على المكاتب طوال العصـر المملوكى ، كمـا كانت نمطًا مـفضـلاً من الأوقاف فى مصـر فى العصـر العثمانى أيضًا[٧٤].

الإسكان :

كـان مـجـال الإسكان هو المجـال الذى حظى باهتـمـام قليل من جـانب مـؤسـسى الأوقاف . وبينمـا كان بعض موظفى الأوقـاف والمدارس يتلقون سكنًا مجـانيًا باعتبارهـا جـزءًا من المنـافع التى حـددتهـا الوقـفـيـة ، هنـاك أدلة قليلة على وجـود أوقـاف لإسكان الفقراء . وبطبيـعة الحـال ، كانت الخانقاوات والزوايا الكثيرة فى القـاهرة تقدم السكن للصـوفـيـة ، بما فى ذلك عائلات الكثـير منـهم . ولو لم توجـد هذه المؤسـسـات لمـا كان باستطـاعة كثير من الصـوفية أن يمارسـوا العبـادة طوال الوقت ، أو يسـافروا من مدينة إلى مدينة سـعيًا وراء المعرفة . بالإضـافة إلى أنه لايوجد سبب يدعونا إلى الاعتـقاد بأن هذه المؤسسات كانت تقدم الراحة لغير الصوفية أيضًا .

وعلى العـمـوم ، هناك القليل من الأدلة على أن الدولة أو الأفـراد اهـتـمـوا كـثـيـرًا بإسكان الفقراء . ولم تكن هنـاك مـلاجىء لليتامى فى القاهرة زمن المـاليك ؛ ويرجح أن العناية بالأطفال اليتـامى كانت تقع على عائلاتهم المباشرة ، أو الممـتـدة[٧٥]. ولم يكن المكتب يقدم لتلاميذه أى سكن ولايبدو أن أحدًا قد اهتم بالتيار الثابت من الناس الذين كانوا يفدون إلى المدينة من المناطق الريفية المحيطة.

وثمـة استـثنـاء رئيسى لهـذه القـاعـدة . فـعلى الأقل كـانت هناك ثلاث مـؤسـسـات مـوقوفـة لإسكان النسـاء المنقطعات للعبـادة ، ويبـدو أن غـالبـيـتـهن كن من الأرامل أو المطلقات . والأكثر شهرة بين هذه المؤسـسـات كان " رباط البـغدادية " الذى أسسـتـه " الست الجليلة تذكارباى خاتون " ، إبنة السلطان الظاهر بيبرس ، فى الدرب الأصـفر فيما يلى خـانقاه بيبرس سنة ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م[٧٦]. وكان يشـرف على هذه المؤسـسة شيخـة ، وكانت أول شيخـة هـى الشيخـة الصـالحـة زينب ابنة أبـى البركات ، المعروفة باسم " بنت البـغدادية "[٧٧]. ويدعونا الموقع إلى افتراض أن هذا الرباط كان مقصـودًا به أن يكون مؤسـسة موازية لخانقاه بيبرس .

كان الرباط مايزال يعمل فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى. وكانت من أشهر الشيخات " أم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية (ت٧١٤هـ / ١٣١٤م) ، التى كانت معروفة باسم الفقيهة ، كما اشتهرت بزهدها وتقواها ، وبخطبها الدينية ، والأمر بالمعروف[٧٨]. وحسب رواية المقريزى ، الذى كان يعرف الشيخة فى زمانه ، كانت مسئولياتها تتضمن إلقاء المواعظ للنساء وتعليمهن الشرع[٧٩].

وكانت نزيلات هذا الرباط من النساء المطلقات أو اللاتى بلا عائل ، وكن يمكثن به حتى يمكنهن الزواج أو يعدن إلى أزواجهن . وكان النظام الصارم المتبع هناك يضمن سمعتهن فى المجتمع[٨٠]. وقد عانى الرباط بشدة من الأزمة التى ألمت بمصر سنة ٨٠٦هـ / ١٤٠٣م[٨١].

وينبغى أن يقال إن هناك دليلاً على أن الإقامة فى هذا الرباط لم تكن طوعية على الدوام . إذ يقول المقريزى إن النساء كانت " تودع " هناك . وكانت النزيلات تمنع من الخروج إلى العالم الخارجي ويمنعن من الخروج إلى الشارع[٨٢]. وهاته النسوة اللاتى كن ينتظرن إلى نهاية فترة انتظارهن (النساء المعتدات) كن "يسجن " هناكة[٨٣]. وكانت السيطرة القضائية على هذا الرباط فى يد قاضى قضاة الحنفية[٨٤].

وثمة رباط آخر كان موقوفًا للنساء هو " رباط الست كليلة " خارج درب البطوط، وقد أوقفه الأمير علاء الدين البراباه " للست كليلة دولاى ابنة عبد الله التترية " أرملة الأمير سيف الدين البرلى سنة ٧٩٤هـ - ١٣٩١م[٨٥]. وكان الرباط جزءًا من مجموعة ضمت مسجداً رتب فيه إمام ومؤذن[٨٦]. والغرض المحدد لهذا الرباط غير واضح ، ولكن حقيقة أن المقريزى يذكره مباشرة بعد رباط البغدادية يشى بأنه ربما كان من نفس النمط .

وبالإضافة إلى ذلك ، رأينا فى الفصل السابق أن قاضى القضاة الحنفية عز الدين أحمد بن إبراهيم الكنانى العسقلانى (ت ٨٧٦ هـ / ١٤٧١م) حول أحد منازله إلى رباط للنساء الأرامل ضمن مجموعة أكبر ضمت مدرسة[٨٧]. ويبدو أن هذه المؤسسة كانت عملاً خالصاً من أعمال الخير ؛ إذ لايوجد دليل على الالتزام.

ومما سبق ، يتضح أن إسكان الفقراء لم يكن شاغلاً رئيسيًا للمحسنين والاستثناء الوحيد المهم كان هو الرغبة فى الحفاظ على النساء المطلقات وغير

المتزوجات تحت المراقبة الدائمة . هذا الإشراف المكثف على حياة النساء كان الدافع إليه الرغبة فى ضمان عدم تورط النساء المطلقات فى سلوك جنسى خاطىء، لاسيما خلال فترة العدة بعد طلاقهن ، وإلا صارت نسبة أطفالهن إلى أزواجهن السابقين محل شك . ويبدو أن استمرارية السمة الأبوية كانت دافعًا أقوى من أية مشاعر خيرية . ويمكن القول ، على أية حال ، إن فرصة إدارة مؤسسة ، مثل تلك التى أتيحت لشيخة رباط البغدادية ، كانت موقع سلطة غير عادى بالنسبة لامرأة فى هذا العصر .

الطعام والماء :

كان توفير الطعام والماء من بين أهم الأعمال الخيرية التى تقوم بها الأوقاف فى القاهرة فى عصر سلاطين المماليك . إذ كان الطعام والماء من ضرورات الحياة بالنسبة للناس طبعًا ، ولكن كليهما كان يمكن أن يكون غاليًا جداً . إذ إن أسعار القمح ، والخبز بالتالى ، كانت تختلف مع الفصول وكانت عرضة للارتفاع والانخفاض المفاجىء أحيانًا[٨٨]. وحتى فى أوقات الوفرة ، لابد أن الطعام كان يستحوذ على نصيب الأسد فى ميزانية الأسرة ، وكان كثير من العجزة والمجانين والعاطلين يعتمدون على أعمال الخير والإحسان لكى يأكلوا فقط . وكما رأينا ، كان التسول أحد وسائل الحصول على المال من أجل الطعام ، ولكن حظ أى شحاذ كان يتغير من يوم إلى يوم آخر يليه ، اعتماداً على حالة المحسنين .

وهكذا ، كانت الأوقاف تستطيع ، من حيث المبدأ ، أن تقدم حلاً دائمًا لهذه المشكلة . ولأن الأوقاف كانت تمتلك أراض تدر دخلاً على مدار السنة ، فإنها كانت تستطيع أن تلعب دوراً مهمًا فى إطعام الفقراء . والحقيقة أنه حتى منتصف القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، كان من النادر أن يقوم أى وقف بإطعام الفقراء. إذ كان القصد من أكبر الأوقاف وأغناها دعم المدارس أو مؤسسات الصوفية ، أو أنها كانت مكرسة غالبًا لإبقاء الثروة فى أيدى عائلة منشىء الوقف .

وهناك بالفعل بعض الأمثلة المضادة . وأبرز حالة تتمثل فى وقف قيل إن السلطان الظاهر بيبرس أسسه لعمل الخبز وتوزيعه على فقراء المسلمين[٨٩]. وحسبما يروى

ابن شداد الذى كتب سيرة الظاهر بيبرس ، كان الوقف الذى أنشأه السلطان يوزع ستة عشر ألف إردب من القمح على الفقراء ، وسكان الزوايا وأرباب البيوت سنويًا[٩٠]. وإذا افترض المرء أن كل فرد كان يستهلك رطلين من الحبوب يوميًا ، فإن هذه الكمية كانت تكفى لإطعام ستة آلاف شخص سنويًا . ومن سوء الحظ إن وثيقة الوقف الأصلية ليست موجودة ، ولم أجد دليلاً على أن هذا الوقف استمر قائمًا طوال عصر سلاطين المماليك ، على الرغم من أن السلاطين استمروا فى توزيع الطعام على مؤسسات الصوفية وموظفى الدولة .

كما أن أحداً من السلاطين الذين خلفوا بيبرس لم يتبع نهجه . وبينما كان السلاطين كثيراً ما يطعمون الفقراء خلال أوقات نقص الطعام أو المجاعة (انظر الفصل السادس) ، وفى أيام الأعياد ، فإنهم لم يكونوا يقدمون الطعام لأبناء الطبقات الدنيا بشكل منتظم . وقد أسهم بعض أفراد النخبة المملوكية الأقل شأنًا إسهامات أكثر تواضعًا فى حل هذه المشكلة . فقد أسس الطواشى " صندل بن عبد الله " وقفًا سنة ٦٦٩هـ / ١٢٧٠م أُسس فيه سبيل وتوزع بقية إيرادات الوقف من النقود والغلال على الفقراء بالقاهرة[٩١]. وليس من الواضح مبلغ المال وكمية الغلال التى كان الوقف يدرها فعلاً .

كذلك رتب عدد من الواقفين لتوزيع الطعام على أرباب السجون فى القاهرة . إذ إن وقف الأمير سيف الدين بكتمر ، الذى يرجع تاريخه إلى سنة ٧٠٧هـ/١٣٠٧م كان يقدم الطعام والماء ليوزع على المساجين من الرجال والنساء فى " سجون الحكم العزيز وسجون الولاة "[٩٢]. ومرة أخرى لانجد تحديداً للمبالغ الفعلية . وثمة وقف آخر كان لصالح السجناء هو وقف " فاطمة بنت سودون " بن عبد الله النوروزى ، يرجع تاريخه إلى ٨٦٣هـ / ١٤٥٩م، وكان يقدم مائتى درهم فضة شهريًا لشراء الخبز الذى يوزع على أربعة سجون ؛ سجن الرحبة ، وسجن الديلم، وسجن المقشرة ، وسجن الهجرا . وكان مخصصًا لكل سجن خمسين رغيفًا شهريًا[٩٣]. وبالإضافة إلى ذلك كان مبلغ ١٦٠ درهم فضة يصرف شهريًا لتقديم الماء العذب إلى هذه السجون عشية الجمعة كل أسبوع . واهتمت فاطمة هذه أيضًا بالتجمعات الصوفية ؛ فقد أمرت بتوزيع

الحلوى فى رجب من كل سنة ، وفى النصف من شعبان ، والعيدين على جماعات الصوفية عند تربة سيدى حبيب الأنصارى . وأخيراً هناك وقف أسسه تيمور باى بن عبد الله المحمدى يرجع تاريخه إلى ٨٧٢هـ / ١٤٦٨م ، يشترط أن ما قيمته مائتى درهم فضة من الطعام ومائة درهم فضة من الماء العذب يوزع كل شهر على المسجونين فى مصر(٩٤). وفى منتصف كل شهر ينفق مبلغ مائة وأربعين درهمًا لشراء الطعام المطهى وتوزيعه على السجناء .

وثمة شكل شائع آخر من أفعال الخير والإحسان تمثل فى تقديم الطعام للفقراء، سواء كانوا طلابًا أم لا ، فى أحد الجوامع ، ولاسيما الجامع الأزهر . فقد أسس الأمير ركن الدين عمر بن الشهاب أحمد بن السيفى بقتمر الساقى سنة ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م وقفًا تضمن مبلغ مائة درهم شهريًا للإنفاق على " خبز البر " ليوزع على الفقراء والمساكين فى الأزهر(٩٥). وكذلك الوقف الذى أسسه أبو العباس أحمد بن الزينى رجب بن السيفى طيبغا بن عبد الله الماجدى الشافعى سنة ٨٤٢هـ / ١٤٣٩م لصالح الطلبة الغرباء الفقراء الذين يحفظون القرآن الكريم فى الأزهر(٩٦). وفى سنة ٨٧٠هـ / ١٤٦٦م أسست فاطمة زوجة الأمير الزينى شعبان وقفًا لتقديم خبز القمح بما قيمته عشرين درهمًا يوزع يوميًا على الفقراء بالأزهر(٩٧). وبالإضافة إلى ذلك خُصص مبلغ خمسة دنانير سنويًا لشراء الكساء وتوزيعه على فقراء المسلمين فى شهرى المحرم ورمضان ، وألف درهم تنفق فى عيد الأضحى لشراء الخراف وذبحها وتوزيعها على الفقراء عند ضريح صاحبة الوقف(٩٨). وأمرت زينب بنت العلائى على بن الجمالى عبد الله فى وقفيتها (٨٧٠هـ / ١٤٦٥م) بإنفاق مبلغ أربعمائة درهم شهريًا لشراء الخبز وتوزيعه بالأزهر على " الفقراء المجاورين المستحقين للإنفاق "(٩٩). كما أنها قدمت مبالغ ضخمة للإنفاق على إطعام الفقراء فى مكة والمدينة والقدس والخليل . وأخيرًا أسس الأمير السيفى يشبك الدوادار ، أقوى شخصية فى بلاط السلطان قايتباى ، فى سنة ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م وقفًا لصالح " الفقراء المجاورين بالجامع الأزهر " . وكان مخصصًا لكل طالب فقير رطلين من أرغفة الخبز يوميًا بالإضافة إلى بعض القمحية ، وهى طبق كان يصنع من اللحم واللبن والقمح(١٠٠). وإذا تبقى شيء ، يمكن للطلاب الذين لا يجاورون فى الأزهر

أن يأخذوا منه جزءًا . وحسب رواية ابن الصيرفي كانت ألف ومائتا رغيف من الخبز توزع يوميًا بالإضافة إلى الطعام المطهى[١٠١]. ويعني هذا أن حوالي ستمائة طالب كانوا يفيدون من هذا الوقف . ومن سوء الحظ، أن ابن الصيرفي يحكي أيضًا أن المنازعات الداخلية بين الأزهريين أدت في النهاية إلى إلغاء هذه الميزة[١٠٢] .

هناك واحد على الأقل ممن أنشأوا أوقافًا ضمَّن إعطاء الصدقات أثناء الصلاة في المسجد في وقفيته . إذ إن الزيني بركات بن حسام الدين حسن في وقفيته المؤرخة ٩١١هـ / ١٥٠٦م قرر مبلغًا لتوزيع الطعام على " الفقراء والمساكين من أمة محمد " الذين في مدينة فيسا الصغرى بالمنيا في أوقات الصلاة[١٠٣]. ويبدو أن أقاليم الدلتا كان بها فقراؤها الذين يحتاجون الرعاية ، وكان المسجد هو المكان المناسب لتوزيع الصدقات .

وثمة موضع آخر كان يتم به توزيع الطعام على الفقراء هو الخانقاه التي بناها السلطان الناصر محمد في سرياقوس التي كانت من ضواحي القاهرة . ووفقًا لشروط الوقفية ، فإن كل ما يفيض من الطعام الذي لم يأكله الصوفية كان ينبغي توزيعه على الفقراء عند بوابة الخانقاه . وكان لا ينبغي ترك طعام بحوزتهم آناء الليل[١٠٤]. كذلك كان الطعام يوزع عشية كل يوم جمعة في جامع السلطان حسن. وكان المستحقون كما حددتهم الوقفية هم " جيران المكان " ، ولهم عشرة قناطير من الخبز ، وقنطارين ونصف قنطار من لحوم الخراف المطبوخ مع الأرز والعسل وحبوب الرمان والتوابل[١٠٥]. وكانت هناك صدقات إضافية توزع في عاشوراء وعيد الأضحى ورمضان[١٠٦] .

وهناك طائفة أخرى من الفقراء الذين كانوا يتلقون الصدقات ، هم العبيد . فعلى سبيل المثال ، أسس الطواشي أمير الحاج سنة ٦٨٧هـ / ١٢٨٨م وقفًا على منافع "الفقراء والمساكين من عتقاء المقر المذكور"[١٠٧]. ولم يكن لهم أن يتلقوا حقوقهم سوى بعد وفاته . وهكذا ، يمكن للمرء أن يرى أن السادة كانوا يعاملون عبيدهم السابقين معاملة أفراد العائلة، ويضمونهم إلى من ينتفعون بأوقافهم . وبما أن الواقف في هذه

الحالة كان خصيًا، فإنه لم تكن له عائلة من نسله يمكن أن يضمهم فى وقفيته؛ وبدلاً من ذلك جعل الوقف لصالح عبيده السابقين.وهناك خصى آخر اسمه جمال الدين محسن الإخميمى، رتب لدفع رواتب لأربعة من عتقائه منهم نوبيان وحبشى فى وقفيته التى يرجع تاريخها إلى سنة ٧٤٤هـ/١٣٤٣م(١٠٨). كما اشترط أيضًا أن تكون نظارة الوقف فى أيدى عدد من الطواشية الذين وضع قائمة بأسمائهم على أساس الأفضلية ، على أن تؤول نظارة الوقف بعد وفاته إلى واحد من العتقاء اسمه بلال بن عبد الله الحُر السعيدى البابا(١٠٩). ولكن لم يكن جميع مؤسسى مثل هذه الأوقاف من الخصيان . فعلى سبيل المثال ، ضمَّن الأمير السيفى بهادر السعيدى كلاً من ذريته وعتقائه فى وقفيته(١١٠) .

وبدأ اتجاه جديد فى ستينيات القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى تمثل فى توزيع الطعام ، ولاسيما الخبز ، عند ضريح الواقف . ولم يكن هذا الاتجاه دونما سابقة تمامًا ، فقد استطعت أن أحدد حالتين على الأقل من مثل هذه الأوقاف يرجع تاريخهما إلى سنة ٧٩٦هـ/١٣٩٤م وسنة ٨١٣هـ/ ١٤١٠م(١١١). وفى كثير من الحالات ، كان شرط الواقف أن يكون الضريح (التربة) مكان توزيع الصدقات صريحًا فى الوثيقة ؛ ولكن فى بعض الحالات كان من حق الناظر توزيع الطعام " على من يراه الناظر". وحقيقة أن إعطاء الطعام للفقراء كادت على الدوام أن تكون شرط أى وقف عائلى خصص لتوفير الموارد المالية لذرية الواقف وتربة المؤسس (وعائلته) توضح العلاقة الوثيقة بين الموت وأعمال الخير والإحسان . وبما أن أهمية هذه الممارسة خضعت للدراسة فى جزء خاص فيما يلى ، فإن المناقشة الحالية ستكون محدودة داخل إطار الخدمات التى كانت تُقدم ، ومداها ، ثم هويات الواقفين .

ويعدد الجدول 4.2 الأوقاف التى كانت تقدم الخبز إلى الفقراء مع استبعاد الوثائق التى تمت مناقشتها بالفعل .

جدول ٤ – ٢ الأوقاف التى تقدم الخبز إلى الفقراء فى القاهرة زمن سلاطين المماليك

رقم	التاريخ	الاسم	الكمية أسبوعيًا	المكان	المصدر
١	٧٩٦هـ/١٩٣٤م	السيفى أبو بكر بن الناصرى محمد بن بيبرس الأحمدى	٢٠ درهم	تربة الواقف أو تربة جده	دار الوثائق ٩/٥٣
٢	٨١٣هـ/١٤١٠م	السيفى قلمطاى بن عبد الله العرقى والسيفى بهادر الجمالى، أمير آخور	٢٠ درهم فضة	عند بوابه مدرسة الواقف	دار الوثائق ١١ / ٨٦
٣	٨٦٤هـ/١٤٦٠م	عائشة بنت برجك بن عبد الله	٢٠٠ درهم فضة	المسجد	دار الوثائق ٢٠ / ١٢٣
٤	٨٦٥هـ/١٤٦١	السيفى دولات باى	٧٥ درهم فضة	التربة	دار الوثائق ٢٠/١٢٩
٥	٨٦٦هـ/١٤٦٢م	أبو العباس أحمد بن السيفى أسنبغا الطيارى	١٠٠ رغيف	تربة الواقف فى ضريح والده	دار الوثائق ٢١/١٣٢
٦	٨٦٦هـ/١٤٦٢م	خديجة بن أحمد بن أرغون شاه	١٥٠ دينار فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢١/١٣٣
٧	٨٦٨هـ/١٤٦٣م	بركة أكا أمينة بنت شرف الدين زوجة ناصر الدين محمد الجلبى	٢٠ دينار فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٢ / ١٤٠
٨	٨٦٩هـ/١٤٦٥م	بدر الدين حسين بن على؟ وزوجته حجيج بنت محمد ابن إبراهيم	٣ دينار شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٢ / ١٤٤

رقم	التاريخ	الاســـم	الكمية أسبوعيا	المكان	المصدر
٩	٨٧٠هـ/١٤٦٦م	تتر ابنة مجد الدين اسماعيل ابن السيفى ألطنبغا زوجة السيفى تغرى بردى بن عبد الله	١٠٠٠درهم فضة سنويًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٣ / ١٤٨
١٠	٨٧٠هـ/١٤٦٦م	فاطمة زوجة الزينى شعبان	٢٠ درهم فضة يوميًا	الأزهر	دار الوثائق ٢٣ / ١٥٠
١١	٨٧٣هـ/١٤٦٩م	فاطمة بنت السيفى علامة ابن عبد الله، زوجة السيفى أركماس	ثلث إيراد الوقف	فى أى مكان (يتضمن الأرامل)	دار الوثائق ٢٥ / ١٦١
١٢	٨٧٥هـ/١٤٦٩م	فاطمة بنت الناصرى محمد بن العليمى سليمان أمير أخور	١٠٠ درهم فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٥ / ١٦٤
١٣	٨٧٦هـ/١٤٧٢م	السيفى عبد الله الشمس نائب القلعة	١٠٠ درهم فضة	المقبرة	دار الوثائق ١٧٢/٢٧
١٤	٨٨١هـ/١٤٧٧م	الناصرى محمد بن السيفى مسافر بن عبد الله	١٥٠ درهم فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٨ / ١٨٣
١٥	٨٨٧هـ/١٤٨٢م	أبو رحاب محمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الله الصالحى	١٠٠ درهم فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ١٩١/٢٩
١٦	٨٨٧هـ/١٤٨٢م	حليمة	١٠٠ درهم فضة	فى أى مكان	دار الوثائق ١٩٣/٢٩

رقم	التاريخ	الاسم	الكمية أسبوعيًا	المكان	المصدر
١٧	٨٩٩هـ/١٤٩٤م	الناصرى محمد بن السيفى مسافر بن عبد الله	شهريًا ١٥٠ درهم	مقام سيدنا الشيخ عماد الدين	دار الوثائق ١٨٣/٢٨
١٨	٩٠٨هـ/١٥٠٢م	دُلبار عتيقة الملك المؤيد بن السلطان إينال زوجة السيفى جانم بن عبد الله الخاصكى الأشرفى	فضة شهريًا ١٠٠ درهم فضة	أى مكان	دار الوثائق ١٣٥/٣٧
١٩	٩٠٨هـ/١٥٠٣م	السيفى بكبردى بن عبد اله بن عبد الكريم	٥٠ درهم فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٣٩/٣٨
٢٠	٩٠٨هـ/١٥٠٣م	السيفى أزدمر المخزومى	١٢٠٠ درهم فضة شهريًا	المقبرة	دار الوثائق ٢٤٠/٣٨
٢١	٩١٧هـ/١٥١١م	السيفى طراباى بن عبد الله	١٠٠درهم فضة شهريًا	فى أى مكان	دار الوثائق ٢٧١/٤٢
٢٢	٩٢٠هـ/١٥١٤م	وردقان بنت عبد الله	غير محدد	المقبرة	دار الوثائق ٤٣ / ٢٨٣
٢٣	٩٢٢هـ/١٥١٦م	السيفى برسباى بن عبد الله بن دمرداش والسيفى جانبردى بن عبد الله	١٠٠ درهم فضة شهريًا	مقبرة تمرباى رأس نائب النواب	دار الوثائق ٤٤ / ٢٨٥

تبرز عدة نقاط من وثائق الأوقاف هذه ؛ أولها ، أنه فى كل حالة ، كان المفروض أن يتم توزيع الخبز أسبوعيًا ، عشية يوم الجمعة . وبالإضافة إلى ذلك ، كانت مُعظم هذه الأوقاف لصالح ذرية الواقف وللإنفاق على ضريحه . ومن ثم ، فإنه يبدو واضحًا أن ممارسة منح الصدقات كانت مرتبطة بزيارة القبور التى كانت تتركز فى عشية يوم الجمعة . وسيكون لدى المزيد عن هذا فيما يلى من هذا الفصل .

بالإضافة إلى ذلك ، فى كل حالة ، كان يتم تحديد الطعام الذى سيوزع بعناية مثل أرغفة الخبز المستديرة " خبز البُر وخبز القرصة " . أما الفقراء فيشار إليهم بعبارة " الفقراء " التى تشير فى أغلب الأحوال إلى الشحاذين الصوفية . ومن سوء الحظ ، أن الوثائق لا تقول شيئًا عن الكيفية التى كان ناظر الوقف يقرر بها من هو الفقير وأى من الفقراء يمكن أن يفيدوا من الوقف . وكثير من هذه الوقفيات تقرر أن يوزع الخبز " على ما يراه الناظر " . ويود المرء أن يعرف ، مثلاً، ما إذا كان على الفقراء أن يبرهنوا على فقرهم لكى يستفيدوا من الوقف . هل كان لـ " سلطان الحرافيش " أى دور فى تأكيد دعاوى الفقر ؟

ودراسة الفتاوى تشير إلى بعض الأمور ؛ أولها ، أن الفقهاء يتفقون على أن أقارب الواقف الفقراء يجب أن تكون لهم الأولوية على الفقراء من غير أفراد العائلة فى تلقى الفوائد من الوقف[١١٢]. ويمكن أن يكون هذا المبدأ يرمى فقط إلى تشجيع الاتجاه لرؤية الوقف على أنه نوع من الممتلكات العائلية .

ومع هذا ، كان الفقهاء حريصين على تحديد الحالة الخاصة للفقير . وكما يلاحظ ابن تيمية أنه على الرغم من أن الثروة " وصف مباح " فإنه لا ينبغى تخصيص الوقف على الأثرياء أو أن يكون عذراً (للمالكين) فى الأوصاف المباحة الأخرى ، لأنه إذا لم يكن العمل " قربة " إلى الله ، فإن الواقف لن ينال ثواب إنفاق ماله عليه[١١٣]. والمنطق واضح : أن المرء يخصص الوقف لينال الثواب من الله ، ومن ثم فإن الأعمال التى تكون قربى لله هى فقط التى تصلح موضوعًا للوقف . ومساعدة الفقراء قربة لله ومن ثم فهى تصلح موضوعًا للوقف .

وبما أن ليس كل الوقفيات تحدد صراحة المبلغ الذى ينبغى صرفه على توزيع الخبز على الفقراء ، فمن المستحيل أن نقرر بالتأكيد الكيفية التى كان يستفيد بها كثير من الناس من هذه الأوقاف أو درجة اعتمادها على الأوقاف فى إمدادهم بالطعام . ويبدو من المحتمل أن الأوقاف لم تكن المصدر الوحيد للطعام الذى كان هؤلاء الناس يحصلون عليه . والمبالغ المصروفة على الطعام فى معظم الوقفيات التى فحصناها فيما سبق ضئيلة تمامًا . وإذا افترض المرء أن كل فرد كان يتلقى رغيفين من الخبز كل أسبوع ، وهو ما يكفى يومًا واحداً ، فإن العدد الكلى للناس الذين ربما كانوا يتلقون الطعام من

هذه الأوقاف ربما يقرب من ألف شخص ، مع افتراض أن أيًا من هذه الأوقاف لم يندثر . وفي أوقات الغلاء لابد وأن يتقلص العدد ، وكذلك إذا كان الأفراد سيأخذ كل منهم أكثر من رغيفين أسبوعيًا .

ومن الواضح ، في مدينة بحجم القاهرة في عصر سلاطين المماليك ، أن هذه الكميات لم تكن ذات بال . إذ إن عدد الناس الذين تأثروا بهذه الأوقاف ربما كان أقل من عدد الأشخاص الذين كانوا يتلقون تعليمًا مجانيًا في المكاتب . ومع الأخذ في الاعتبار ، على أية حال ، أن الصبية اليتامى والفقراء الذين كانوا يدرسون في هذه المكاتب كانوا يتناولون راتبًا من الخبز يوميًا بالإضافة إلى الملابس والنقود ، فإن أوقاف المقابر هذه تبدو ضئيلة حقًا . وإذا ما قارن المرء هذه الأوقاف بالمبالغ الضخمة التي كانت توزعها الأوقاف الكبيرة مثل المدارس ، يمكن للمرء أن يستنتج فقط أن إطعام الفقراء لم يكن أولوية مهمة لدى منشئي الأوقاف في الفترة المملوكية .

ومع هذا ، فمن الجدير بالدراسة أن نحدد هوية أولئك الواقفين . وهناك نقاط عديدة تبرز واضحة : أولاً ، على الرغم من أنهم جميعًا كانوا ينتسبون إلى النخبة العسكرية بطريقة أو بأخرى ، فإن معظم أولئك الواقفين لم يكونوا بارزين بالقدر الذي يجعلهم جديرين بأن يدخلوا كتب التراجم في تلك الفترة . وواحدة على الأقل من هؤلاء كانت " معتوقة " ؛ أي جارية محررة لابن السلطان الأشرف إينال وزوجة واحد من مماليكه على حين يحتمل أن الأخرى ، وردقان بنت عبد الله ، جارية في الأصل كما يستدل من اسمها . وعدد من الرجال الذين يحملون ألقابًا مثل السيفي ، أو الناصري ، تدل على أنهم كانوا من ضباط الجيش ، وربما من فئة "أولاد الناس " التي كانت تضم أولاد المماليك . والواقع أنه يبدو أن معظم مؤسسي الأوقاف هذه كانوا جيلاً أو جيلين من أبناء النخبة المملوكية . وربما كان ثمانية منهم من الجيل الأول من أبناء المماليك ، على حين كان أربعة من الجيل الثاني . وربما كان أربعة أو خمسة منهم من المماليك أو الجواري المعتوقات.

وثمة نقطة أخرى تبدو واضحة تتمثل في دور النساء في تأسيس هذه الأوقاف. فهناك أحد عشر وقفًا من جملة الثلاثة وعشرين وقفًا التي أوردناها في الجدول

قد أسستها نساء . ويبدو أن اثنتين منهن كانتا من الجوارى المحررات ، على حين كانت بقيتهن تنحدرن من عائلات مملوكية بشكل واضح . ومن الممكن أن نساء النخبة كان لهن دور خاص فى تقديم الإحسان والصدقات إلى الفقراء ، ولكن يمكن للمرء أن يخمن أيضًا أسبابًا أكثر عملية لتأسيس هذه الأوقاف . إذ كانت النساء على مايبدو أقل قدرة من الرجال على مقاومة المحاولات المتعددة لمصادرة الممتلكات والتى جرت أثناء عصر سلاطين المماليك ؛ فقد كان إنشاء الوقف طريقة جيدة لحماية الإنسان من هذا المصير (بيد أنه ليس دليلاً واهيًا) .

وثمة جانب لم استطع حسمه بشكل كاف يتعلق بالوقت الذى شاعت فيه هذه الأوقاف ، وتحديدًا الفترة من سنة ١٤٦٠ إلى سنة ١٥١٦م ، لاسيما ستينيات القرن الخامس عشر . فمن الممكن أن هذه الأوقاف كانت استجابات للأزمة المالية التى أمسكت بخناق الدولة المملوكية فى منتصف القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى والتى أسقط أثناءها كثير من أولاد الناس من قائمة الرواتب والجامكيات فى محاولة للاقتصاد . وقد أكد أولريخ هارمان أنه بينما فقد " أولاد الناس " دورهم فى العسكرية المملوكية فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، كانوا بارعين تمامًا فى إيجاد وسائل أخرى للحفاظ على مكانتهم الاجتماعية ، بما فى ذلك استخدام الوقف لكى يحافظوا على ما لديهم من ثروات(١١٤). وإذا كانت هذه هى الحال ، فإن تأسيس وقف على مقبرة كان إذن إحدى الوسائل المتاحة أمام الأعضاء الهامشيين فى النخبة العسكرية لحماية مستقبل عائلاتهم دونما نفقة كبيرة يتطلبها الوقف الكبير . وثمة تفسير محتمل آخر مؤداه أن أكثر من نصف هذه الأوقاف قد أنشىء فى ستينيات القرن الخامس عشر حينما كان هناك تباطؤ واضح فى تأسيس المكاتب . وهكذا ، يحتمل أن إطعام الفقراء كان يعتبر بديلاً عن تعليم الأطفال الفقراء . وفضلاً عن ذلك ، ليس هناك ضمان أن السجل الوثائقى كامل ؛ إذ إن هذه النتائج يمكن أن تكون مشوشة بسبب بقاء الوثائق بشكل متوازن .

وينبغى أن نضيف إلى الأوقاف التى أوردناها آنفًا ، عددًا من الأوقاف التى كانت تقدم الطعام والماء إلى الفقراء فى المناسبات . وثمة مثال لهذا النمط من الوقف هو الوقف الذى تم إنشاؤه سنة ٨٨١هـ / ١٤٧٧م على يد السيفى جقمق بن عبد الله

المحمودى زوجه زينب(١١٥). إذ كان الوقف لصالح ذريتهما وتربة والد زينب مولانا شيخ الشيوخ أمين الدين . ومن اسم الأخير يبدو أن زينب كانت من عائلة متعلمة ، وهو أمر نادر بين مؤسسى الأوقاف فى هذه الفترة ، ولكنها كانت متزوجة من رجل عسكرى . وكان ينبغى توزيع الماء العذب عند مقبرتهما . بالإضافة إلى ذلك ، كان مقرراً إنفاق ألف درهم فضة سنوياً فى كل من هذه المواسم : العيد الصغير ، وعيد الأضحى ، وعاشوراء . وكانت هذه المبالغ مخصصة للإنفاق على شراء الحلوى أو اللحم ، حسب الموسم ، لتوزع على الفقراء والأرامل و " المنقطعين " . وكان يجب توزيع الطعام عند المقبرة سالفة الذكر . ويمكن أن نورد أمثلة كثيرة من هذا النمط ، بيد أن الاتجاه يبدو واضحاً(١١٦).

وأخيراً ، يجب القول إنه بالإضافة إلى الطعام ، فإن الماء العذب غالباً ما كان يوزع عند المقابر والمساجد وغيرها من مؤسسات الوقف . وطالما أن بعض الأوقاف التى كانت تقدم الماء فى الأسبلة والفسقيات لم تكن تحدد من هم الذين يجب أن يفيدوا من هذه الخدمة ، فإنه من الصعب أن نقرر بدقة عدد الأماكن التى كانت تقدم الماء العذب للفقراء . وكانت معظم المكاتب التى أوردناها فيما سبق يلحق بها سبيل لتقديم مياه الشرب ، كما أن كثيراً من أوقاف المقابر وضعت نفس الشرط . وإجمالاً ، يمكن أن نقدر عدد مصادر المياه العذبة فى القاهرة زمن المماليك بأكثر من سبعين - إذا ما أضفنا المساجد والخانقاوات . ويمكن تفسير هذا الاتجاه جزئياً بتحول نظام الرعاية من الفسطاط إلى القاهرة ومنطقة القرافة . ولأن مواقع رئيسية للسكن والتجارة نمت على مسافة من نهر النيل ، صار توفير مياه الشرب هدفاً مهماً لمن يقدمون أعمال الخير والإحسان . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الاهتمام المتزايد بتوفير الرعاية لمنطقة القرافة تطلب أيضاً إمداد هذه المنطقة بمياه الشرب .

دفن الموتى :

ثمة مجال أبدى فيه السلاطين وبعض الأمراء اهتماماً بمساعدة االفقراء هو دفن الموتى . والحقيقة، أن تجهيز الفقراء للدفن صار مسألة سلامة وصحة عامة فى بعض الأوقاف . لاسيما خلال المجاعات والأوبئة . ففى هذه المناسبات ، كانت شوارع القاهرة أحياناً تمتلىء بالجثث فعلاً . وبينما لم تكن الأساليب الصحية الحديثة معروفة فى هذه الفترة ،

فإن الخطر الذى كانت تحمله الجثث العديدة التى لم تدفن كان واضحًا أمام عيون الجميع . وبطبيعة الحال كان هناك أيضًا اهتمام دينى بوجوب دفن موتى المسلمين ، كما كان وجود الموتى فى الأماكن العامة يمثل عبئًا نفسيًا رهيبًا على الأحياء .

كان أول حاكم يهتم بتقديم الدفن المجانى لموتى الفقراء هو السلطان الظاهر بيبرس . ومن باب الأعمال الطيبة التى نسبها إليه كاتبو سيرته تأسيس " ميضأة " خارج باب زويلة لتغسيل الغرباء حسب الشريعة الإسلامية ويتم تجهيزهم للدفن[١١٧]. وعلى الرغم من أن الهدف الأولى كان بلاشك تقديم هذه الخدمةللغرباء الذين لا عائلة لهم تقوم بهذا العمل ، فإن هذا الوقف تحول فى النهاية لصالح القاهريين الذين يموتون ويتركون بلا دفن لأى سبب من الأسباب . وحسب رواية ابن الفرات ، كان هذا الوقف يشمل تقديم الأكفان لأولئك الذين يدفنون تحت رعايته[١١٨]. ومع بدايات القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، كان هذا الوقف المعروف باسم " وقف الطرحاء " ، قد اشتهر بأنه المكان الذى يمكن فيه تجهيز فقراء المسلمين للدفن[١١٩] .

ولم تكن مؤسسة بيبرس هى المؤسسة الوحيدة المكرسَّة لهذا الغرض . وحينما أغلق " وقف الطرحاء " أيامًا قليلة سنة ٨٢٥هـ / ١٤٢٢م ، طلب من الناس غير القادرين على دفع تكاليف دفن موتاهم أن يتوجهوا إلى " مُصلى المؤمنى " تحت القلعة[١٢٠]. والواقع ، أن هذه الأوقاف ربما لم تكن تعمل فى جميع الأوقات . ومن المؤكد أنه كانت هناك بعض الإجراءات التى تتخذ لسد النقص فى أوقات الشدة . فعلى سبيل المثال حدث فى سنة ٧٣٦هـ / ١٣٣٥م أن فتح السلطان الناصر محمد "مغسل" لتغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم أثناء المجاعة التى حدثت فى هذه السنة[١٢١]. أما المغسل الذى بناه الأمير يحيى بن عبد الرزاق بن أبى الفرج (ت ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م) ، وهو شخصية قوية فى بلاط السلطان الظاهر جقمق ، فربما كان القصد منه أن يلاحق الخسائر فى الأرواح التى سببتها إحدى المجاعات[١٢٢]. كذلك فتحت "المغاسل السبيل" فى صفر سنة ٩١٩هـ / أبريل ١٥١٣م استجابة لانتشار الوباء[١٢٣] .

والواقع أن وصول " الفناء الكبير " (الموت الأسود) إلى مصر سنة ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م تسبب فى أزمة لم يتم حلها بسهولة . إذ إن الارتفاع الهائل فى معدل الوفيات مع ارتفاع تكاليف الدفن نتج عنه أن الجثث باتت مطروحة فى كل مكان –

فى الحوانيت والمساجد والنزل بل حتى فى الشوارع[١٢٤]. أما النخبة ، لاسيما الأمراء شيخو ومغلطاى ، فقد أسهموا فى حمل بعض العبء فى تجهيز ودفن الموتى الذين لا يستطيع أقاربهم ذلك ، أو مات أقاربهم ، ولكن من الواضح أن جهودهم لم تكن كافية[١٢٥].

وحقيقة أن الوباء كان يتكرر طوال الفترة المملوكية ضمنت استمرار السلاطين فى الاهتمام بدفن الموتى . وقد أنشأ السلطان قنصوة الغورى وقفًا لكى يجهز أحد المساجد بميضأة فى المصلى المؤمنى فى الرميلة . ومن بين شروط هذه الوقفية كان ثمة شرط بإنفاق المال "لتجهيز الفقراء من موتى المسلمين ، ذكورًا وإناثًا ، عبيدًا وأحرارًا"[١٢٦]. ولهذا الغرض ، تم ترتيب رجل وأعطى له الأكفان والقطن والكافور ، وكذلك الأدوات الضرورية (لم يتم تحديدها) والحمالون للقيام بتجهيز الموتى[١٢٧].

الموت والإحسان :

أحد أكثر خصائص مجموعات الوقف المملوكية شيوعًا هو وضع مقبرة منشىء الوقف داخل المجموعة نفسها. وهكذا ، فإن قرار قلاون بأن يضع مقبرته فى المجموعة التى ضمت مدرسته وبيمارستانه يجب النظر إليه باعتباره جزءًا من اتجاه أكبر يميل إلى ربط الإحسان بالموت والحياة الآخرة . وفضلاً عن ذلك ، يمكن إضافة عنصر آخر إلى هذه الصورة . إذ إن عادة دفن أفراد العائلة فى نفس المكان توضح أن إنشاء وقف يشمل مقبرة الواقف كان يقصد به نفع العائلة بأسرها ، وليس الواقف بوصفه فردًا . وحقيقة أن أوقاف المقابر كانت تقدم الريع لذرية الواقف بصورة نمطية تقدم مزيدًا من الأدلة على صحة هذا التفسير . والاستخدام اللاحق لمجموعة قلاون بوصفها رمزًا لسلطة عائلة قلاون يقف دليلاً عظيمًا على العملية التى يصير فيها كرم الواقف مصدرًا لهيبة ومكانة الأجيال اللاحقة من نسله .

وقبل أن نمضى إلى تحليل أهمية أوقاف المقابر فى الممارسات الخيرية فى عصر سلاطين المماليك ، يجب علينا أن نبحث باختصار الدور الذى لعبه الموت والمقابر فى الإحسان وأعمال الخير التى كان عامة الناس يقومون بها فى القاهرة زمن المماليك .

وإذا ما تم تأسيس هذا السياق سيكون واضحًا أن النخبة المملوكية اختلفت فى عدة نواحى عن العامة فى أعمالهم الخيرية فى مدى حجم ما يقدمونه من هبات بشكل كبير . وفى هذا السياق سيكون واضحًا من عدة جوانب. أن أفراد النخبة المملوكية اختلفوا فى أعمالهم الخيرية عن العامة من حيث حجم هباتهم .

كان من الشائع إعطاء الصدقات فى الجنازات ، ويحكى ابن الحاج أن أهالى القاهرة كانوا يقيمون " عشاء القبر " فى الجنازات . وكان المشيعون يحملون الأغنام والخبز أمام موكب الجنازة ثم يذبحون الأغنام فى " عشاء القبر "(١٢٨) . ثم يوزع اللحم والخبز مما يؤدى إلى تجمع الناس . وفى بعض الأحيان كان توزيع الطعام يؤدى إلى التزاحم والتشابك(١٢٩). وابن الحاج ، على الرغم من عدم رضاه عن هذه المشاهد ، لا يوصى بمنع هذه الممارسة بيد أنه يقول إنها يجب أن تتم بشكل خاص فى البيوت . ولا يقرر ابن الحاج الدافع لتوزيع الصدقات على هذا النحو ولكن المرء يشك فى أنها كانت نمطًا من أنماط "الكفارة"، وهو فعل دينى من أعمال التوبة يهدف إلى محو ذنوب المتوفى قبل أن يواجه حساب القبر . وبما أن الاعتقاد الإسلامى يقول إن المتوفى سوف يحاسب على أعماله بمجرد دخوله القبر ، فإن أعمال الكفارة هذه بجوار القبر ، والتى تنظمها عائلته ، كانت بمثابة الفرصة الأخيرة لرفع غضب الله عن أية ذنوب يكون المتوفى قد ارتكبها .

هذه الممارسة وصفها الرحالة الإيطالى " ليوناردو دى نيكولو فريسكوبالدى " الذى زار مصر سنة ١٣٨٤م . فهو يكتب :

" ومن عاداتهم ، عندما يموت مواطن ذو مكانة ، أن يدفنوه فى المقابر التى تقع فى حقل تجاه الإسكندرية القديمة ، ويصحبه جمع كبير من المواطنين بحسب مكانة الرجل . وإذا ما كان غنيًا يرسلون خلفه كثيرًا من الحمالين الذين يحملون الخراف التى يذبحونها ويفرقونها ، لله ، لكى يأكلها الفقراء ورجال الدين . وهكذا يعطى كل واحد الصدقات بحسب مكانته وإمكانياته "(١٣٠).

وكانت النخبة المملوكية تتصرف بطريقة مشابهة إذا ما مات أحد السلاطين أو أحد أفراد عائلة السلطان . فبعد موت السلطان الظاهر بيبرس تم توزيع الطعام

فى عدد كبير من الأماكن بعد نهاية فترة العزاء التى امتدت سنة بطولها . وكان من بين هذه الأمـــاكن عـدد من المساجـد والمـدارس والخـانقـاوات ، وعـدد من الزوايا(١٣١) ، كذلك عندما مات ابن السلطان قنصوه الغورى فى الوباء سنة ٩١٠هـ / ١٥٠٥م شمل موكب جنازته " كفارة " نهبها العامة عند باب الوزير(١٣٢).

وفضلاً عن ذلك ، لم يكن ربط الموت بأعمال الإحسان ينتهى مع الجنازة . ومثلما كـان الناس يسـتـمـرون فى زيارة مـوتاهم فى المقـابر ، كـانوا يسـتـمـرون فى إعطاء الصدقات أملاً فى تخفيف عقابهم فى الحياة الآخرة . وكان عامة الناس يذهبون إلى المقابر أيام الجمعة ، وكان الفقراء يتبعونهم لكى يفيدوا من صدقاتهم. ويصف عمانويل بيلوتى هذه العادة على النحو التالى :

" ولا يكفون عن رعاية موتاهم . وكل السادة يذهبون كل يوم جمعة لمنح الصدقات للفقراء؛ لأنه فى هذا اليوم يمنحون أفضل الطعام ويعدون مطبخًا ضخمًا لهذا الغرض، وفى هذا اليـوم كـان كل فـقـراء القـاهرة يذهـبـون إلى هناك لتناول الطعـام ، ويأخـذون نصيبًا من النقود التى يوزعونها "(١٣٣).

ويبدو أن منح الصدقات كـان جزءًا من مجمـوعة طقوس أكبر يقوم بها الناس عندما يزورون موتاهم . ويصف چان تينو هذه العملية على النحو التالى :

" كل يوم جمعة ، تذهب النساء لزيارة مقابر موتاهن حيث يضعن كمية ضخمة من الزهور العطرية مثل الياسمين والزهور والرياحين والماء المعطر ويقلن إن فى هذا اليوم تستنشق أرواح الموتى هذه الروائح(١٣٤) .

أما الناس الذين كانوا يـــزورون الموتى فكـــانوا يقومون بالزيارة لعدة أسباب . إذ كانوا يأملون فى إزالة أية معاناة قد يعانيها الموتى فى الحياة الآخرة ، وغالبًا ما يطلبون شفاعة الموتى ، لاسيما الأولياء الصالحين منهم ، عند الله من أجل الأحياء ، كما كانت المقابر موضعًا لحياة اجتماعية نشيطة بين الأحياء(١٣٥) .

كان الموتى من الأولياء يجتذبون إخلاص الأحياء وصلواتهم بسبب توقع الأحياء بأن الأولياء مقربون إلى الله . وعلى أية حال ، فإن أولئك الذين لم يشتهروا بالتدين كان

عليهم أن يعتمدوا على عائلاتهم فى الزيارة والصلاة من أجل الثواب . أما بالنسبة للنخبة ، كان ثمة بديل لرعاية مقبرة أحد المشهورين بتقواهم . وأفضل الأمثلة على ذلك مقابر الإمام الشافعى والإمام الليث بن سعد ، والشافعى بصفة خاصة . فقد تولى السلاطين الأيوبيون رعاية ضريح الإمام الشافعى الذى جعلوا مذهبه هو مذهب دولتهم ؛ فقد بنى صلاح الدين مدرسته بجوار ضريح الإمام الشافعى ، ولكن الملك الكامل هو الذى بنى قبة فوق الضريح وجعل مدافن الأسرة هناك سنة ٦٠٨هـ / ١٢١١م(١٣٦). ونتيجة لهذا الاهتمام المتزايد بالرعاية قامت مقابر أخرى ومساجد وأسواق وما إلى ذلك ، فى المنطقة المحيطة بضريح الإمام الشافعى(١٣٧). وفضلاً عن ذلك ، فطالما كان سكان منطقة المقابر هذه (القرافة) من أهل التقوى ، فإنهم كانوا يجتذبون أولئك الذين كانوا يبنون المقابر هناك وكذلك صدقات من كانوا يفدون لزيارة المقابر(١٣٨).

ومع تزايد الزيارات الأسبوعية لهذه المقابر ، تم إنشاء الأوقاف لتقديم الصدقات إلى الناس الذين يزورونها . وأحد هذه الأوقاف ، أسسه الأمير الزينى خشقدم بن عبد الله الظاهرى سنة ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م كان يقدم المال لشراء الخبز وتوزيعه عند هذين الضريحين كل أسبوع عند ختم القرآن(١٣٩). وفى هذه المناسبات ، كان يُمدُّ سماط للعامة . وهناك وقف آخر أنشأه عبد اللطيف بن عبد الله المنصورى سنة ٨١٨ هـ / ١٤١٦م لتوفير فرش الضريحين وتوزيع الخبز والماء على قارئى القرآن الكريم الذين يتلون القرآن هناك(١٤٠). كذلك استخدم ضريح الشافعى مكانًا لتوزيع الصدقات . ففى مناسبتين على الأقل ، قدم السلطان قنصوة الغورى الصدقات للفقراء أثناء زيارة الضريح(١٤١).

وبالنظر إلى الأهمية المتزايدة لزيارة القبور ، وبالتالى لرعاية المقابر باعتبارها مكانًا لتوزيع الصدقات ، فليس من المدهش أن نجد أن مؤسسى الأوقاف كانوا يقيمون منشآتهم بالقرب من مقابرهم . ويمكن إرجاع تاريخ هذه الممارسة إلى المؤسسة التى بناها نور الدين زنكى فى دمشق سنة ٥٦٧هـ / ١١٧٢م ، وربما كانت لها سوابق سلجوقية(١٤٢). وأول مثال على وضع مقبرة فى مجموعة وقف بالقاهرة كانت مقبرة الملك الصالح نجم الدين أيوب الذى بنيت مقبرته بجوار مدرسته على يد أرملته "شجرة الدر"(١٤٣). وفيما بعد دفن السلطان الظاهر بيبرس قرب مدرسته بدمشق وكذلك ذريته .

والمؤسس الحقيقي لهذا النمط من المجموعة الوقفية التي تضم مقبرة كان السلطان المنصور قلاون . وكما رأينا ، وضع مقبرته داخل مجموعة ضمت مستشفى ومدرسة ومكتب . وبينما كان متأثراً دونما شك بمؤسسة بيبرس إلى حد ما ، فإن نموذجه كان مجموعة نور الدين فى دمشق على نحو ما سجل المؤرخون ، وقد اتضح هذا التأثر بمؤسسة نور الدين فى أنه وضع البيمارستان ضمن مجموعته .

هذا القرار بوضع المقبرة ضمن المجموعات الوقفية أدى إلى تطورين مرتبطين ببعضهما : فمن ناحية ، صار من الشائع وضع المجموعات الجنائزية داخل المدينة[١٤٤]. ومن ناحية أخرى، أدت رعاية مناطق المقابر إلى ضمها للمناطق الحضرية، إذ تكاملت مع الأحياء السكنية والتجارية . ولكى نفهم الدوافع التى أدت بالنخبة المملوكية إلى اتباع هذه الاستراتيجية الخاصة فى منح الصدقات ، لابد من الرجوع إلى ممارسة زيارة المقابر .

وإذ اعتمد كريستل كسلر على مسح للمجموعات التى تضم مقابر ، توصل إلى أن الهدف الرئيسى من هذا التصميم كان وضع المقبرة بطريقة تجذب أكبر قدر من الاهتمام من الزوار ، أو عابرى السبيل فى المواقع الحضرية[١٤٥]. وفى تأسيس المقابر كانت المقبرة توضع ناحية القِبلة ؛ وفى كل حالة كان القصد واحداً؛ هو جذب الصلاة التى يؤديها الزوار أو عابرو السبيل على المؤسس وعائلته الذين سيدفنون فى المقبرة . وكان هذا الغرض مهماً بالنسبة لمؤسسى المجموعات لدرجة أنهم كانوا على استعداد لبناء صالات للصلاة لم تكن ذات اتجاه صحيح بحيث يحتفظون للمقبرة بأفضل مكان . وفى حالة واحدة متطرفة ، وجد كسلر مجموعة كانت المقبرة فيها على الوضع الصحيح للقبلة ، ولكن قاعة الصلاة كانت منحرفة بمقدار ٢٩ درجة[١٤٦].

وقد مالت دراسة الوقف وتحليله إلى التركيز على الأهمية الوظيفية للمؤسسة . وهكذا ، فإن الدراسات تمت على أهمية الوقف باعتباره أداة لتأسيس المدارس والخانقاوات ، وغيرها من المؤسسات . والواقع أن الجزء الأول من هذا الفصل ينطلق من نفس الاعتبارات الوظيفية . ومع هذا ، فإننى اعتقد أننا بحاجة إلى أن نضع فى اعتبارنا احتمالاً آخر، وهو أن المقبرة هى التى كانت غالباً سبب وجود المجموعة كلها .

ولا يقلل هذا الافتراض من الأهمية الاجتماعية للخدمات التى كان الواقف يقدمها ، ولكنه يؤدى إلي إعادة تقييم مقاصد المؤسسين عندما كانوا يبنون مثل هذه المجموعات .

ويدعم هذه الحجة الشرط الشائع فى الوقفيات بأن الأشخاص المستفيدين من الوقف يجب أن يقوموا بالدعاء للنبى وآله وصاحب الوقف وعائلته وللمسلمين عامة. وعلي الرغم من الصبغة الدينية للصيغة ، فإن القصد واضح : إذ قصد صاحب الوقف أن يدعو له الشيخ والتلاميذ فى المدرسة ، أو الصوفية فى الخانقاه ويدعون لذريته من بعده .

ومع أن وقفيات المقابر التى يتم توزيع الطعام على الفقراء فيها لم تكن تشترط مثل هذا الدعاء ، فإنه يبدو أنه كان أمرًا متوقعًا . فمن ناحية ، كان النطق بمثل هذا الدعاء معتادًا عند زيارة القبور . كذلك ، وكما رأينا فى الفصل السابق ، فإن الكتاب المسلمين الذين كتبوا عن الإحسان والصدقات كانوا يعتقدون أن من المناسب أن يقول السائل دعاءً لمن يحسن إليه عندما يتلقى الصدقة . وكان توزيع الطعام عند القبر (أو أى وقف آخر) نمطًا من أنماط " الصدقة الجارية " .

ويمكن للمرء أن يرى هنا نمطًا من تبادل رمزى للعمل : فمن ناحية ، يكون الواقف الوسيلة التى يعطى الله الفقراء بها . ومن ناحية أخرى ، يكون دعاء الفقراء ، الذى يعتبر ذا أثر خاص ، بمثابة رد للهبة على شكل الدعاء لصاحب الوقف . هذا التبادل كان مفهومًا بشكل واضح عند المحسنين من أفراد النخبة المملوكية ، وليس هناك شك فى أنه كان متوقعًا من الفقراء أن يلعبوا دورهم أيضًا .

وتوضح هذه المناقشة الرابطة التى تجمع بين الوقف واستعداد المرء للحياة الآخرة ، وهى رابطة تبدت واضحة فى الوقفيات نفسها . إذ إن كل وقفية من عصر سلاطين المماليك تقرر أن الوقف يجب أن يكون دائمًا ، أى أن يستمر " إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين "(١٤٧)، وتبدأ وقفيات كثيرة بالمقدمات الطويلة التى تتحدث بالتفصيل عن مصير الإنسان فى الحياة الآخرة وتؤكد على أن ما يملكه فى الدنيا لن ينفعه يوم الحساب . وكون أن هذه الأوقاف مرتبطة بالقلق الذى ينتاب مؤسسيها عن

مصيرهم فى الحياة الآخرة يتضح من خلال الشرط الذى يقرر أن الوقف يكون سارياً عند موت الواقف . وبينما كان لهذا الشرط فائدته العملية فى عدم تجريد الواقف من ممتلكاته أثناء حياته ، فإنه يؤكد أيضًا على التشابه بين الوقف والوصية . إذ إن كليهما يقصد به استقرار شئون المرء في حال توقع الرحيل عن هذه الدنيا .

وثمة نص آخر ، هو حديث نبوى غالبًا ما كان يتم اقتباسه فى وثائق الأوقاف فى عصر سلاطين المماليك يلخص أعمال الخير والإحسان فى القاهرة آنذاك ، ويرد فى وثائق أوقاف المقابر بشكل خاص ويميز الإحسان والصدقات من سنة ١٤٦٠ إلى سنة ١٥١٧م . يقول الحديث " إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له "(١٤٨). وبما أن وقفية القبر النموذجية كانت تقدم صدقة جارية للفقراء، أو لقارىء

يتلو القرآن الكريم فى موضع قبر الواقف ، ويؤمن ذرية الواقف من الناحية المالية حيث يكون متوقعًا منهم " زيارة " سلفهم أسبوعياً ، فإنه من الصعب أن نتصور كيف كان يمكن وضع الحديث موضع التنفيذ العملى بصورة أدق من هذا .

هوامش الفصل الرابع

(١) النواوى ، روضة الطالبين ، بيروت ١٣٨٥هـ ، جـ٥ ، ص ٣١٤ ؛ البلاطنسى ، تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال ، المنصورة ١٩٨٩م ، ص ١٧٣ . " أما الوقف فى حقيقته الشرعية هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ممنوع من التصرف في عينه وتصرف منتفعيه إلى البر تقربًا إلى الله عز وجل .

(٢) محمد أمين ، ص ٩٥ . وبحلول القرن الخامس عشر الميلادى بدأ العلماء يبررون حقهم فى تلقى الرواتب من الأوقاف الموقوفة من الأملاك العامة على أساس أن الدولة الإسلامية الباكرة كانت تمنح الرواتب للعلماء مباشرة من بيت المال . وبما أن هذه الرواتب قد توقفت ، فإن عوائد الأوقاف كانت تعويضًا عادلًا . انظر السيوطى ، الحاوى ، جـ١ ، ص ١٥٥ – ص ١٥٧ .

(٣) النواوى ، فتاوى الإمام النواوى ، القاهرة ١٣٥٢هـ ، ص ٧٤ . ومثل هذا الرأى عبر عنه المالكى القرافى ، الفروق ، بيروت ، ١٩٧٠م ، جـ٣ ، ص ٤ .

(٤) البلاطنسى ، تحرير ، ص ٢٠٢ .

(٥) نفسه ، ص ٢٠٨ .

(٦) نفسه ، ص ٢٠٩ .

(٧) نفسه ، ص ٢١٢ ، انظر أيضًا القرفى ، جـ٣ ، ص ٦ – ٧ .

(٨) محمد أمين ، الأوقاف ، ص ١٠٧ .

(٩) نفسه ، ص ١٠٨ .

(١٠) نفسه .

(١١) نفسه ، ص ١١٠ ، ص ١١٢ ، ص ١١٤ .

(١٢) نفسه ، ص ١٠٩ – ص ١١٠ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٧٨ نقلاً عن الإسحاقى ، لطائف الأخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول ، القاهرة ١٣٠٠هـ ، ص ١٢٨ .

(١٤) نفسه ، الفصل السابع .

(١٥) نفسه ، ص ١٢٠ .

(١٦) نفسه ، ص ٧٧ وما بعدها ؛

Carl F.Petry, Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power, Albany, 1996, p. 199 .

(١٧) Petry, Protectors or Praetorians, p. 200 .

(١٨) Ibid.

(١٩) Ahmad Issa Bey, Histoire des bimaristan (hôpiteax) à l'épaque islamique, Cairo, 1928, pp. 31 - 2 .

(٢٠) Ibid.

وليس من الواضح ما إذا كان المستشفى يعمل بكافة طاقته فى العصر المملوكى . فبحلول القرن الثالث عشر ، تعرض مسجد أحمد بن طولون للإهمال وجدده السلطان المنصور لاجين . ولا تذكر وقفية لاجين المستشفى . وكان المستشفى مايزال يعمل سنة ٥٧٨هـ / ١١٨٢م عندما زار الرحالة ابن جبير القاهرة . انظر المرجع نفسه : p. 33 .

(٢١) Ibid, p. 34 .

فى بعض الأحيان كان مستشفى ابن طولون يعرف باسم " المارستان الأعلى " .

(٢٢) ومن الواضح أنه لم يعد موجوداً فى القرن الثالث عشر الميلادى ، Ibid .

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Ibid., pp. 36 - 7 .

(٢٥) Neil D. Mackenzie, Ayyubid Cairo : A Topographical Swrvey, Cairo, 1992 , pp. 143 - 4 .

(٢٦) ترجمة بتصرف من المرجع نفسه ، ص ١٤٤ .

(٢٧) Ibid.

(٢٨) Issa Bey, Histoire, p. 36 .

(٢٩) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ٤٠٧ .

(٣٠) نفسه .

(٣١) نفسه ، السلوك . جـ١ ، ص ٧٦ .

(٣٢) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٨٧ ؛ السلوك ، جـ١ ، ص ٧٦ . وقد بنى صلاح الدين الأيوبى أيضاً مستشفى بالإسكندرية لصالح المهاجرين المغاربة .

(٣٣) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ٤٠٧ .

(٣٤) ابن حبيب ، تذكرة النبيه فى أيام المنصور وبنيه ، القاهرة ١٩٧٦ - ١٩٨٦ ، جـ١ ، ص ٣٣٧ ، سطر ٦٥ .

(٣٥) نفسه ، ص ٣٣٦ - ص ٣٣٧ ، السطور ٦٠ - ٦٣ . وعن ترجمة هذا الأمير انظر الصفدى ، الوافى بالوفيات ، جـ٩ ، ص ٤٧٨ ؛ ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٣ ، ص ١٣٠ - ص ١٣٢ .

(٣٦) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٦ .

(٣٧) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٢٥٤ نقلاً عن المقريزى .

(٣٨) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٧ .

(٣٩) نفسه .

(٤٠) نفسه .

(٤١) Michael Dols, Majnun : The Madman in Medieval Islamic Society, Oxford, 1992, pp. 123 - 4 .

(٤٢) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٧ .

(٤٣) نفسه .

(٤٤) Arslan Terzioglu, " Uber die Architektur der seldschukischen Krankenhauser in Iran, im Irak, in Syrien, und in der Turkei, und ihre weltweite Bedeutung," ZGAIW6) (1990), pp. 195 - 226 .

(٤٥) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٧ ؛ المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٦ – ص٤٠٧؛ ويستخدم النويرى كلمة " ممرورون " على حين المقريزى كلمة " مبرودون " في إشارتيهما إلى مرضى العقول .

(٤٦) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٧ ؛ المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص٤٠٧ .

(٤٧) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٨ .

(٤٨) نفسه .

(٤٩) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٧ – ص ٤٠٨ .

(٥٠) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٨ ؛ المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٦ وعن رئيس الأطباء ، انظر :

Doris Behrens - Abouseif, Fath Allah and Abu Zakariyya: physicians under the Mamluks, Cairo, 1987, pp. 5-7 .

انظر أيضاً : ابن حبيب ، تذكرة النبيه ، جـ١ ، ص ٣٦٦ السطور ٢٨٤ – ٢٨٧ .

(٥١) ابن حبيب ، تذكرة النبيه ، جـ١ ، ص ٣٥٣ ، السطور ، ١٧٢ – ١٧٣ .

(٥٢) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٥٨ ، سطر ٢١٣ .

(٥٣) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٥٩ ، سطور ٢٢١ – ٢٢٥ .

(٥٤) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٤ ، سطر ٢٦٢ .

(٥٥) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٥٨ ، سطور ٢١٥ – ٢١٧ .

(٥٦) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٧ ، سطور ٢٩٥ – ٢٩٦ .

(٥٧) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٣ ، سطور ٢٥٠ – ٢٥١ .

(٥٨) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٥ ، سطور ٢٦٩ – ٢٧١ .

(٥٩) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٥ ، سطور ٢٧١ – ٢٧٢ .

(٦٠) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٧ ، سطور ٢٩٠ – ٢٩٤ .

(٦١) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٦ ، سطور ٢٧٨ – ٢٧٩ .

(٦٢) نفسه ، جـ١ ، ص ٣٦٦ ، سطر ٢٨٠ .

(٦٣) السخاوى ، التبر المسبوك ، ص ١٨٧ نقله محمد محمد أمين فى تقديمه للوقفية التى نشرها فى الجزء الأول من تذكرة النبيه ، ص ٣٠٨ .

(٦٤) نفسه .

(٦٥) Issa Bey, Histoire, p. 58 ;

ابن حبيب، تذكرة النبيه، جـ١ ، ص ٣٦٩ ، سطور ٣٠٩ – ٣١٣ ، ص ٣٩٢ سطور ٦٤ – ٦٨.

(٦٦) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣١ ، ص ١٠٨ – ص ١١٠ .

(٦٧) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٨ . والسبب فى إغلاقه غير واضح . واستخدم المبنى لإسكان السفراء الواصلين إلى السلطان ، ثم صار مسجداً فيما بعد .

(٦٨) محمد أمين ، الأوقاف ، ص ٢٦٢ ؛ Mackenzie, Ayyubid Cairo, p. 129

(٦٩) عبد الغنى محمود عبد العاطى ، التعليم فى مصر زمن الأيوبيين والمماليك ، القاهرة ١٩٨٤م ، ص ١٢٤ نقلاً عن حجة السيفى بهادر السعيدى ٢٩ محفظة ٥ ب دار الوثائق .

(٧٠) نفسه ، ص ١٣١ . عادة ما كانت المدارس تقدم حاجات بسيطة مثل مواد الكتابة .

(٧١) نفسه .

(٧٢) نفسه ، ص ١٤٢ – ص ١٤٣ .

(٧٣) نفسه ، ص ١٤٥ – ص ١٤٦ ، لمزيد من التفاصيل انظر الفصل التالى .

(٧٤) Daris Behrens - Abouseif, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule : Institutions, Waqf, and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries), Leiden 1994, p. 168.

(٧٥) عرف اليتامى أيضاً فى أوراق الجنيزا التى درسها جويتين . انظر :

A Mediterranean Society , iii, p. 304 .

(٧٦) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٢٧ – ص ٤٢٨ .

(٧٧) نفسه ، جـ٢ ، ص ٤٢٨ .

(٧٨) نفسه .

(٧٩) نفسه . " وله (الرباط) دائماً شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن " .

(٨٠) نفسه .

(٨١) نفسه .

(٨٢) نفسه .

(٨٣) نفسه . " ومنع مجاوروه من سجن النساء المعتدات به " سنة ٨٠٦ هـ .

(٨٤) نفسه .

(٨٥) نفسه .

(٨٦) نفسه .

(٨٧) السخاوى ، الضوء اللامع ، جـ١ ، ص ٢٠٧ .

(٨٨) انظر الفصل الخامس .

(٨٩) ابن شداد ، التاريخ ، ص ٣٠٢ .

(٩٠) نفسه .

(٩١) دار الوثائق ٢ / ١٢ .

(٩٢) دار الوثائق ٤ / ٢٠ .

(٩٣) دار الوثائق ١٩ / ١٢٠ .

(٩٤) وثائق الأوقاف ١٠١٨ قديم .

(٩٥) دار الوثائق ٦ / ٣٦ .

(٩٦) دار الوثائق ١٥ / ٩٣ . هناك وقف آخر لصالح الطلاب المغاربة بالأزهر . دار الوثائق ٩٣/٢٤٦ .

(٩٧) دار الوثائق ٢٣ /١٥٠ .

(٩٨) نفسه . وليس هناك تخصيص للحيوانات التى تذبح ولكننى افترضت أنها من الغنم . وستتم مناقشة توزيع الصدقات عند الأضرحة فيما يلى .

(٩٩) وثائق الأوقاف ، ٥٩٥ ق .

(١٠٠) دار الوثائق ٢٨ / ١٨٨ .

(١٠١) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٤٨٨ .

(١٠٢) نفسه .

(١٠٣) وثائق الأوقاف ، ١١٥٧ق . ولم يحدد المبلغ .

(١٠٤) ابن حبيب ، تذكرة النبيه ، جـ٢ ، ص ٤١٦ سطر١٣٢٣-١٣٢٤ ، ص ٤٤٤، سطر١٤١.

(١٠٥) نفسه ، جـ٣ ، ص ٤١٤ .

(١٠٦) نفسه ، جـ٣ ، ص ٤١٧ - ص ٤١٨ .

(١٠٧) دار الوثائق ، ٥ / ٣٣ .

(١٠٨) دار الوثائق ٥ / ٣٣ وانظر المزيد ٦ / ٣٨ .

(١٠٩) نفسه ومصطلح " بابا " يشير عادة إلى من يقومون بغسل الملابس وكيها ، مما يشير إلى احتمال أن بلال كان من عبيد المنازل . وعادة ما كان اسم بلال وقفًا على العبيد السود . ومصطلح " حر " يشير ، بطبيعة الحال ، إلى أنه كان حرًا بالفعل عند إنشاء الوقفية .

(١١٠) دار الوثائق ٥ / ٢٩ بتاريخ ٧٢٣ هـ / ١٣٢٣م .

(١١١) دار الوثائق ٧٦/١٢ بتاريخ ٨١٤ هـ / ١٤١١م وربما تكون هناك حالة ثالثة مشابهة . واحتاج إلى إعادة فحص هذه الوثيقة .

(١١٢) السيوطى ، الحاوى ، جـ١ ، ص ١٥٠ ؛ ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى ، بيروت ١٩٨٧م ، جـ٤ ، ص ٢٨٦ - ص ٢٨٧ .

(١١٣) نفسه ، جـ٤ ، ص ٢٤٠ .

(١١٤) Ulrich Haarmann, " Joseph's Law- The Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt". In ThomAs Philipp and Ulrich Haarmann (eds.) the Mamluks in Egyptian Politics and Society, Cambridge 1998, pp. 55 - 84 .

(١١٥) دار الوثائق ٢٩ / ١٩٢ .

(١١٦) عن أمثلة أخرى من أوقاف إطعام الفقراء خلال المواسم ، انظر دار الوثائق ٧٠/١١ ، ٨١/١٣ ، ١١٧/١٨ ، ٢٧٠/٤٢ ، ٢٨٥/٤٤ .

(١١٧) ابن شداد ، التاريخ ، ص ٣٠٢ ، ابن تغرى بردى ؛ النجوم ، جـ٧ ، ص ١٨٠ .

(١١٨) ابن الفرات ، التاريخ ، جـ٧ ، ص ٨٣ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ١٨٠ .

(١١٩) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٦٣٨ .

(١٢٠) نفسه ، جـ٤ ، ص ٦٢٠ .

(١٢١) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٧١ .

(١٢٢) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ١٤٤ ، ص ١٧٣ .

(١٢٣) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٤ ، ص ٣٠١ .

(١٢٤) Michael Dols, Black Death, pp. 238 - 9 .

(١٢٥) Ibid.

(١٢٦) وثائق الأوقاف ، ٨٨٢ ق ، ص ٤٧٠ .

(١٢٧) نفسه .

(١٢٨) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٢ ، ص ٢٦٦ - ص ٢٦٧ .

(١٢٩) نفسه .

(١٣٠) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٢ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٣١) Frescohalde, Grcci and Signoli (Theophilus Ballorini and Eugene Hoade, Trans.), Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384, Jerusalem, 1984, p. 41 .

(١٣٢) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٢٤٨ - ص ٢٤٩ .

(١٣٣) Emanuel Piloti, Traité sur le Passage en terre Sainte (1420), Louvain, 1958, p. 89 .

(١٣٤) Thenaud, Le Voyage d'Outremer, p. 51 .

(١٣٥) Christoper S. Taylor, In the Vicinity of the Righteous : Ziara and the Veneration of Muslim Saints in Medieval Egypt, Leiden, 1999; Huda Lutfi, " Manmers and Customs of Fourteenth Century Cairene Women : Female Anarchy Versus Male Shar'i Order in Muslim Perscriptive Treaties" in Nikkie R. Keddie and Beth Baron (eds.) Women in Middle Eastern History : Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven, 1991, pp. 114 - 15 ; Shaun Marmon, Eunchs and Sacred Boundries in Islamic Socitey , Oxford 1995, pp. 15 - 25 .

وتؤكد هدى لطفى على الطبيعة الماجنة Profane للاتصال الجنسى فى المقابر ، على حين يهتم كل من تيلور ومارمون أكثر بطبيعة الزيارة .

(١٣٦) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٤٢ - ص ٤٤٣ ، ص ٤٦٢ .

(١٣٧) نفسه .

(١٣٨) نفسه .

(١٣٩) وثائق الأوقاف ١٨٨ ج . ويحتمل أنه كان نفس الشخص الذى تظهر ترجمته فى : ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، جـ٥ ، ص ٢٠٧ ومايليها ؛ السخاوى ، الضوء اللامع ، جـ٣ ، ص ١٧٥ . وكان الوقف نفسه يقدم أيضاً الخبز الذى يوزع على اثنتين من زوايا الصوفية فى القاهرة .

(١٤٠) دار الوثائق ١١ / ٧١ .

(١٤١) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ٤ ، ص ١٢٦ ، ص ٣٧٥ .

(١٤٢) Christel Kessler, " Funerary Architecture within the City" in Colloque international sur L'Histoire du Cairo", Cairo 1969, p. 259 .

(١٤٣) Ibid., pp. 258 - 9 .

(١٤٤) Ibid.

(١٤٥) Ibid., p. 260 .

(١٤٦) Ibid., p. 267 .

(١٤٧) سورة مريم ، آية ٤٠ ؛ سورة الأنبياء ، آية ٨٩ .

(١٤٨) تم اقتباسه ، مثلاً ، فى دار الوثائق ٣٥ / ٢٣٥ .

الفصل الخامس

مستويات المعيشة

مصطلح " مستوى المعيشة " يمكن أن يشير إلى كثير من الأمور ؛ الأجور والممتلكات والقوة الشرائية ، وأسلوب الحياة ... إلخ . وثمة مقاربات مختلفة يمكن أن تكون مناسبة لطبقات اجتماعية مختلفة فى مجتمعات مختلفة . بل إن المرء قد يتساءل عما إذا كان هناك أى معنى فى الحديث عن " مستوى المعيشة " عند الفقراء المعدمين . إذ إن الفقر المدقع يحول دون الحفاظ على مستوى ثابت على مرِّ الزمن .

وبالنسبة لأغراضنا ، سوف يستخدم مصطلح "مستوى المعيشة" بطريقتين : أولاً ، سوف يشير إلى الثقافة المادية ، بمعنى الأشياء التى تفيد منها مجموعة محددة من الناس فى مجرى حياتهم . ومن الواضح أن الثقافة المادية لشعب ما تختلف من طبقة اجتماعية ومن مستوى معيشى إلى طبقة اجتماعية ومستوى معيشى آخرين . وهكذا فإننى سأحاول بقدر الإمكان أن أعيد تجسيد إسكان الفقراء وملابسهم وطعامهم . كما أننى سأحاول التأكيد على الأهمية التى كانت لهذه الأشياء فى تحديد من هو الفقير وكيف كان هؤلاء الفقراء يستخدمون هذه الأشياء لكى يحافظوا على وجودهم بشكل مقبول .

أما الطريقة الثانية التى سوف استخدم فيها مصطلح " مستوى المعيشة " فهى الإشارة إلى القوة الشرائية التقديرية لمجموعة من الناس الفقراء . وبما أن المعلومات عن الرواتب فى مختلف المهن فى عصر سلاطين المماليك نادرة تماماً ، فقد وجدت نفسى مجبراً على التجاهل شبه الكامل لغالبية العاملين فى المدن - الحرفيون والمساعدون وعمال البناء إلخ - لصالح جماعة يمكن جمع المعلومات عنها .

هذه المجموعة الأخيرة هى التى سأشير إليها على أنها موظفوا الأوقاف ؛ وهى تشمل الحراس والبوابين والفراشين وحراس المقابر الذين يستخدمون فى أعمال الخدمات وفى رعاية الكثير من المساجد والمدارس والخانقاوات والرُبط ، والمقابر التى بنيت فى القاهرة فيما بين نهاية القرن الثالث عشر والغزو العثمانى لمصر سنة ١٥١٧م . إذ إن رواتبهم الشهرية مسجلة فى الوقفيات ، وتقدم أفضل مصدر لتقدير الموارد المتاحة لعائلة فقيرة خلال تلك الفترة .

ولاشك فى أن القارىء قد لاحظ استخدام صيغة الجمع فى عنوان هذا الفصل. وأنا مدرك تماماً أن الفقر ، مثل الغنى ، نسبى دائماً . ولاشك فى أن حراس المقابر من أصحاب الرواتب الذين كانوا يعيشون فى ضريح صاحب الوقف بالقرافة أو الضواحى الشمالية كانوا يعتبرون أنفسهم محظوظين بالمقارنة مع الشحاذين الذين كانوا يتجمعون خارج أبواب المساجد أيام الجمعة على أمل أن يتسولوا القليل من الفلوس النحاسية من المصلين الخارجين من الجامع . ومع هذا فإن استخدام المعلومات عن رواتب بعض الفقراء الذين تقاضوا مرتبات يمكن أن يقدم للباحثين المحدثين فكرة ما عن الضرورات المالية التى كانت الطبقات الدنيات تعمل فى ظلها ومن أجلها . وليس هناك حل مثالى لمشكلة التعميم اعتماداً على المعلومات المحدودة ، وسأحاول أن أوضح قدر المستطاع أوجه القصور التى تشوب المعالجة التى اخترها بالإضافة إلى مزاياها .

الإسكان :

كان سكان القاهرة فى تلك الفترة يعرفون عدة أنواع من المأوى . إذ كان الإسكان يتدرج من الأماكن التى شيدها الأمراء فى بولاق على ضفاف نهر النيل وشواطىء المدينة[1]. ولأن عدداً من قصور عصر سلاطين المماليك قد نجت من عوادى الزمن ، فإنها كانت بؤرة لمعظم البحوث الحديثة التى اهتمت بالعمارة المنزلية . وقد ساعد هذا العمل أيضاً بقاء وثائق الأوقاف التى تحوى أوصاف المبانى التى اختفت منذ زمن طويل .

ويكون الباحث الحديث أقل حظًا عندما يتعلق الأمر بإسكان الطبقات الدنيا. ومع استثناء الأمثلة العديدة للربع ، وهو شكل من أشكال السكن تتسم به القاهرة قبل العصر الحديث . ولكي نعيد تصوير شكل الإسكان لفقراء القاهرة في تلك الفترة فسوف أبدأ بفحص ما هو معروف عن الربع . و " إعادة قراءة " التاريخ من الفترات المعروفة من تطور القاهرة يمكن أن يقدم بعض المفاتيح لفهم أحوال المعيشة للفقراء في القاهرة زمن سلاطين المماليك . وأخيرًا سوف أدرس الأدلة على الإسكان المؤقت وانعدام المسكن بالمدينة .

وبفضل الدراسة المفصلة التي قام بها حازم السيد عن الربع ، صار من الممكن الآن مناقشة هذا الشكل من أشكال الإسكان المملوكي ببعض التفصيل والدقة[٢]. وجاء وصف مارسيل كليرچيه للربع النمطي على النحو التالي :

" الربع هو ... تخصص قاهري حقًا ... فالربع عبارة عن نوع من النُزُل المفروش حيث يمكن تأجير عدد يصل إلى عشر أو خمس عشرة شقة به ، وكل منها تأوي عددًا من الناس قد يصل إلى عشرة أشخاص . وهي تشبه الإنسولاي insulae الرومانية ويقام على امتداد الشوارع الرئيسية أو بجوارها مباشرة بين الأسواق الرئيسية . ونادرًا ما يكون للربع فناء ... وغالبًا ما تشغل الدكاكين أو مخازن البضائع التجارية الطابق الأرضي. وعادة لا يكون هناك اتصال بين الطابق الأرضي والطوابق الأخرى ... ومن الصعب أن نعرف بالضبط أقصى ارتفاع للربع خلال أوقات زيادة السكان ... إذ يذكر الرحالة خلال الفترة التركية ... قصتين أو ثلاثًا أو أربع قصص "[٣] .

هذا الوصف يبرز الخصائص الأساسية للربع . وعلى خلاف قصور الأمراء وموظفي الدولة التي كانت كثيرًا ما تبنى على مسافة من التجمع الحضري الرئيسي في الفسطاط والقاهرة ، كانت هذه الرباع تبنى على المسالك الرئيسية . وكانت المؤسسات التجارية في الطابق الأول منفصلة عن المساكن فوقها ، مما يوضح أن السكان لم يكونوا هم أصحاب الدكاكين أو الورش تحتها أو مؤجريها[٤]. كما أن عدم وجود فناء يكشف عن موقف نفعي في استغلال الفضاء؛ إذ كان يجب استغلال كل بوصة على نحو مربح .

وكانت الشقق تحتوي عددًا من الفراغات . وأهمها كانت " الطبقة " أو " الرواق " التي كانت تحتوي سقفًا مرتفعًا " دور قاعة " ويخرج منها " إيوان" . وعندما يتحدث

سيد عن " الدور قاعة " يلاحظ أن " هذه الوحدة ربما كانت تعتبر مكانًا مزدوج الوظيفة لأنه غالبًا ما كان هناك مستوى " مسروق " من الفراغ يطل عليها"[٥] . أما وحدة السكن فكانت تحوى أيضًا " مدخل على هيئة قاعة ، عادة ماكان يحوى مرحاضًا ، ومنطقة للطهى ، ودرج سلالم "[٦] وفوق السكن كانت هناك غرفة أو اثنتان وشرفة علوية يمكن استخدامها للنوم أو للطهى فى شهور الصيف"[٧] . وكان للمرحاض إنبوب يصل إلى مجارى تحت الأرض[٨].

ومن الواضح أن الربع ، لم يكن نمطًا من الإقامة متاحًا لأشد الفقراء فقرًا ، ومن المؤكد أنه كان بعيداً عن قصور الأغنياء . ومثلما يلاحظ سيد " هو مكان للإيجار ، ومن ثم فهو يكشف عن وجود قطاع كبير من السكان لم يكونوا قادرين على شراء أو بناء مساكن خاصة بهم ، بيد أنهم كانوا يستطيعون أن يدفعوا نظير إقامتهم نقدا "[٩]. وباحث واحد على الأقل أشار إلى الربع باعتباره سكن الطبقة الوسطى[١٠]. وبطبيعة الحال ، يعتمد هذا كله على ما يعنيه المرء " بالطبقة المتوسطة" .

والأدلة التى تختص بسكان الرباع فى القاهرة غير كاملة . ومن الصعب أن نقدر كم الإيجار الذى كانوا يدفعونه مقابل الشقق التى وصفناها فيما سبق . وقد جمع موشى چيل العديد من وثائق الإيجار من وثائق الأوقاف اليهودية التى يرجع بعضها إلى منتصف *القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى*[١١]. وهنا نجد أنفسنا فى خضم فوضى اصطلاحات لأن المبانى التى يدرسها لا يشار إليها باسم " الرباع " وعلى الرغم من أن بعضها كان يأوى أشخاصًا عديدين على ما يبدو فإنها توصف بأنها " الدار "[١٢]. وتشير إحدى حالات وثائق الإيجار التى وصلتنا عن تأجير دار من وقف إسلامى ، تاريخها ٧١٩هـ / ١٣١٩م ، إلى تأجير وحدتين نظير ١٠,٥ درهمًا فى الشهر لكل وحدة[١٣]. وحتى إذا افترض المرء أن جميع هذه الدور كانت تتوافق مع وصف الربع ، فإن الأرقام الموجودة لاتكفى لتقدير متوسط الإيجار خلال عصر *سلاطين المماليك* .

وبينما يستحيل تقدير الإيجار الذى كان يدفعه سكان *الربع* بدقة ، فإننا يمكن أن نكون فكرة عن نوعية السكان . فثمة وثيقة تفتيش تاريخها ٨٦٥هـ / ١٤١٦م تفصلُ

سكان المربع المبنى فوق القيسارية الواقعة غرب جامع المؤيد شيخ[١٤]. إذ كان الربع يضم ثمان وسبعين شقة موزعة بين مستويين ، وكان منها ثلاثون خالية[١٥]. كان السكان يشملون بعض الأسر التى تعولها نساء ، وحداداً ، وفقيهًا، وصانع فخار وصانع غزل وكانت ثلاث شقق يشغلها " الربعيون " أى الحراس[١٦]. وفى عدد من الحالات كان الأعضاء البالغون من نفس العائلة يسكنون وحدات منفصلة فى المبنى نفسه[١٧].

وينبغى أن يكون واضحًا من الصورة السابقة أن سكان الربع لم يكونوا من "الطبقة الوسطى " بمعنى أنهم بورجوازيون . بل إنهم كانوا من الحرفيين : أى العمال من أصحاب المهارة . ووجود عائلات عديدة تعولها النساء أمر يثير الفضول. فمن غير الواضح ما إذا كانت هذه الظاهرة راجعة إلى الطلاق أو الموت. وغياب الذكور لأسباب تتعلق بالعمل لايمكن استبعاده أيضًا على الرغم من أنه يبدو أقل احتمالاً .

وثمة نمط آخر من الإسكان أكثر تواضعًا وصفه كوبياك وسكانلون على أساس بحوثهما الأثرية فى منطقة بالفسطاط كانت مهجورة قبل العصر الفاطمى[١٨] وعلى الرغم من أنه يصعب معرفة ما إذا كان هذا النمط من المساكن مايزال مستخدمًا فى العصر المملوكى، فليس هناك سبب يمنع ذلك . ويصف كوبياك وسكانلون هذا النمط من المساكن بأنه " بروليتارى " ويقولان إنه كان النمط الشائع فى مجاورة كاملة . هذا الدليل على منطقة سكنية كان من الواضح أن سكانها من الطبقة العاملة فقط أو الحرفيين يضع الأبحاث السابقة موضع التساؤل ، لأنها أكدت على التجانس فى البناء الطبقى لأحياء القاهرة[١٩].

كانت البيوت الستة التى كشفت عنها الحفائر مبنية على طراز معمارى يكاد يكون موحداً فى ملامحه ، وربما كانت مبنية من طابقين على الرغم من أن الطابق الأعلى لم ينج من عوادى الزمن . أما الطابق السفلى فكان مبنيًا على أساس الوحدات ذات الغرفتين أو الثلاث غرف .

" تؤدى أبوابها إلى الشارع مباشرة . وعامة كل منها يحتوى مرحاضاً عادة ما يكون فى الغرفة الأمامية يتصل بسرب يتقاطع مدخله القوسى مع الواجهة. وثمة منزل واحد ...

يفتقر إلى كل من هاتين الوسيلتين المريحتين . وأربعة من البيوت الستة تضم أنابيب تتصل بالمسارب مما يؤكد وجود طابق علوى (ولم تكن الأساسات الهزيلة قادرة على تحمل أدوار أخرى) . وبيت واحد ، (وربما اثنين) كان بها مكان زريبة فى الخلف ، لم يبق منها شىء . وربما كانت الطوابق الأرضية قد خصصت للتجارة ... أو صناعات منزلية صغيرة ... أو كانت تستخدم فى أعمال الطهى . ومن ثم فإن الطوابق العليا كانت تحتوى على فراش النوم"[٢٠].

وهنا تبرز عدة نقاط . فمثلما هو الحال فى الربع كان استخدام الفراغ نفعيًا ، مع مساحة قليلة للمتعة أو التسلية[٢١]. أما الأماكن الخاصة فكانت فوق الأرض على حين كان الطابق الأول وقفًا على التجارة أو حتى الإنتاج . وبما أن الباب كان يفتح على الشارع مباشرة ، فإن الخصوصية كانت فى أدنى مستوياتها فى الطابق الأول ، وربما كان قصد البناة أن تكون مساحات العمل أو التجارة مفتوحة على الشارع بشكل مباشر . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن النظم المعقدة المستخدمة لإمداد المياه أو الصرف الصحى والمستخدمة فى أماكن أخرى من الفسطاط لم تكن موجودة هنا[٢٢].

هذه العوامل هى التى قادت كوبياك وسكانلون إلى تصنيف هذه البيوت على أنها " بروليتارية " . وما عثر عليه فى الجوار من مواد الصناعة فى العصور الوسطى يوضح أن هذه المجاورة كانت ملحقة بمنطقة " صناعات كبيرة " ، كان يعتمد عليها كثير من سكانها[٢٣]. ومرة أخرى يطرح غياب مثل هذه المواد فى القرون التالية تساؤلات حول إمكانية تطبيق هذه النتائج على الفترة المملوكية بيد أن ما قام به كوبياك وسكانلون يطرح اقتراحات على أقل تقدير .

ويمثل " الحوش " نمطًا آخر من الإسكان المتواضع ، ولدينا الدليل على هذا من الفترة المملوكية وما تلاها[٢٤]. وبما أن الأدلة التى تنتمى إلى أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر قد تمت دراستها ، فإننى سأبدأ من هناك وأعود القهقرى إلى عصر سلاطين المماليك . وتصف نيللى حنا " الحوش " بأنه سكن "أفقر سكان المدينة من العمال والصناع اليدويين " وبينهم الوافدون حديثًا من الريف والمكارية ، والسقاؤون والحمالين وخدم المنازل[٢٥]. كانت هذه البنى فقيرة فى بنيانها ، غالبًا من الطوب اللبن ،

وتتكون من فناء في المركز بنيت حوله أكواخ بدائية ، معظمها عند مستوى الأرض . وكان بعض هذه الأكواخ تبنى بأدوار علوية يصل إليها سكانها عن طريق سلم[٢٦]. ويشتمل الفناء على منطقة للأكل الجماعي ومرحاض . وقد اختلف عدد الوحدات بكل حوش اختلافاً كبيراً من حوش إلى آخر[٢٧] .

وعلى العموم يقف المرء على شكل من أشكال الإسكان ، إذا لم يكن مؤقتاً يمكن على الأقل أن نقول إنه كان مرحلة انتقالية بين عادات الحياة الريفية وعادات الحياة في المدن . ووجود مجموعات تعيش سوياً وتمثل أقاليم بعينها يدعم هذه النظرية مثلما يفعل جومار في وصفه الأحواش بأنها مجموعات من الأكواخ " حيث تسكن جماعة من الفقراء يرتبطون ببعضهم البعض بسبب مواطنهم "[٢٨]. كانت هذه مساكن جماعية ، وكان سكانها يحترفون نفس الحرفه على مايبدو إذا لم يكونوا من أصل إقليمي مشترك .

وبالإضافة إلى وصف الحوش استطاعت نيللي حنا أن تحدد موقع عدد منها على خريطة القاهرة ، مما أتاح لها تعميم نتائجها عن مناطق سكن الطبقة الدنيا . وعلى العموم ، كانت هذه المناطق تقع على أطراف سور القاهرة الخارجية ، في الحسينية والأزبكية وقناطر السباع وقلعة الكبش والقرافة[٢٩].

ويمكن استخلاص نفس الظاهرة من فقرة كتبها المقريزي يصف فيها عدداً من الأحواش ، منها حوش الأحمدي بالقرب من سويقة العرب شمال باب النصر . وكان الحوش الأحمدي ، مثل أحواش القرنين السابع عشر والثامن عشر ، يشتمل على عدد من المساكن بلغت أربعمائة حسب كلام المقريزي ، وكان إيجار كل منها درهمين في الشهر[٣٠]. وكل من هذه المساكن كان من قبة مصنوعة من الطوب اللبن[٣١]. وخلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي كان يسكنها البزادرة والمكارية حتى أزمة سنة ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م عندما هجرها كثير منهم . وسقطت المساكن الباقية في براثن الإهمال نتيجة للشدة الكبرى سنة ٨٠٦هـ / ١٤٠٣م وتم بيع الأنقاض (كمواد بناء على ما يفترض)[٣٢].

وكما هو الحال في الحوش الأخير ، فإن من الواضح أن هذه الوحدات كانت للناس الأكثر فقراً . إذ إن الأجرة درهمين في الشهر كانت رخيصة جداً إذا ما قورنت

بالأجرة فى الربع على سبيل المثال[٣٣]. وحقيقة أن المقريزى يذكر حرفتين محددتين عاش أبناؤهما فى هذا الحوش تكشف عن أن الصفة الجماعية والحرفية للحوش كانت قد رسخت بالفعل . كما أن المنطقة التى كان يقع بها ، شمال باب النصر بالقرب من الريدانية ، تتماشى مع إحدى المجاورات الفقيرة التى حددتها نيللى حنا[٣٤].

وعلى أساس الأرقام التى أوردها المقريزى يمكن أن نقدر عدد سكان هذه المجاورة . فعندما كانت الأربعمائة وحدة مشغولة كلها بالسكان ، لابد أن " الحوش الأحمدى " كان سكنًا لألف وخمسمائة نسمة على الأقل ، وربما ألفى نسمة . كما أنه لم يكن سوى حوش واحد من بين أحواش عديدة فى المنطقة[٣٥]. ويمكننا أن نكون فكرة عن سكان المجاورة إذا ما وضعنا فى اعتبارنا أنه كان هناك فرن قريب سويقة العرب كان ينتج سبعة آلاف رغيف من الخبز يوميًا. واعتماداً على عدد أرغفة اللخبز التى كان الفرد القاهرى الفقير يستهلكها كل يوم (ولنقل رغيف أو رغيفين زنة رطل) نصل إلى تقدير يتراوح بين ثلاثة آلاف وخمسمائة وسبعة آلاف نسمة من السكان ، ولابد أن هذه الأرقام تدهورت بشكل حاد عند مطلع القرن الخامس عشر .

ولم يكن كل واحد فى القاهرة قادراً على توفير مسكن دائم ، فقد كان كثير من الناس يلجأون إلى بناء مساكن أكثر بدائية من تلك المساكن التى تحدثنا عنها . وقد لاحظ جوز فان جيستل ، الذى زار مصر عامى ١٤٨٢ - ١٤٨٣م : " بل إنه ليس ممكنًا إسكان كل الناس فى المدينة . إذ يرى المرء كثيراً من الناس يعيشون فى خيام خارج المدينة ، وفى حفر الأرض . ولايستطيع هؤلاء الناس العيش فى المدينة بسبب نقص المساكن "[٣٦]. ومن الصعب أن نقول ما الذى كان جيستل يحاول وصفه عندما تحدث عن " حفر فى الأرض " pits . فهل كان الناس يعيشون فى خنادق ، أم كانت هناك بنايات بدائية ؟ أما عن سكان الخيام ، فهل كانوا من البدو ، أم من القرويين الوافدين حديثًا من الريف ، أم من سكان المدينة الدائمين ؟ والدليل الذى يقدمه جيستل لايكفى للإجابة على هذه الأسئلة بأى قدر من اليقين ، بيد أن روايته تشير بالفعل إلى وجود إسكان مؤقت أو عارض فى المناطق المحيطة بالقاهرة المسورة .

وثمة منطقة أخرى كانت مخصصة لسكنى الفقراء وللسكن المؤقت هى الجزء الخراب من الفسطاط . ووصف هذه المنطقة يتسم بالعمومية بحيث لايمكن تحديد

موقعها بالضبط ، ولكن يبدو أن فابرى كان يشير إلى ذلك الجزء من المنطقة الذى تم تدميره فى أيام الفاطميين الأخيرة لمنع استيلاء الصليبيين عليها[٣٧]. ومن الممكن أيضاً أن هذه المنطقة سقطت فريسة الإهمال عندما نمت القاهرة على حساب الفسطاط . وحسب رواية فابرى كانت هذه المنطقة يوماً مكان إقامة "الحكام" و "الطغاة" فى مصر[٣٨]. وعلى أية حال ، فإنها تحولت إلى حى فقير آنذاك " وفوق خرائبها وأطلالها يسكن الفقراء والبائسون "[٣٩]. ومن الواضح ، أن هذه الخرائب كانت أيضاً مأوى للعصابات مما دعا السلطان (قايتباى ؟) إلى إقامة نقطة حراسة لحماية الطريق الذى يربط الفسطاط بالقاهرة[٤٠].

وما هو أكثر من ذلك ، أنه كان هناك أناس آخرون أتعس حالاً . ففى داخل القاهرة كان كثير من الفقراء ينامون تحت غطاء السماء فى الميادين المفتوحة ، وعندما يطلع النهار ينهضون ويتوجهون للعمل[٤١]. وبصفة خاصة ، لاحظ فابرى عدداً من النسوة الفقيرات " ينمن ممدات هناك فى المكان علناً ، وبعضهن لا يمتلكن شيئاً يتغطين به سوى ثيابهن "[٤٢] . وكل زوار القاهرة الأجانب لاحظوا أعداداً كبيرة من الناس ينامون خارج البيوت بالمدينة . والواقع أن الأوصاف التى تصف هذه الظاهرة باتت جزءاً من الرواية القياسية لأى زائر ، بحيث أن المرء يمكن أن يشك فى أن كلاً منهم كان يستعير أو يزيد فى الأوصاف التى دونها الكتاب السابقون . ومع هذا ، فإنه يجدر بنا أن نقتبس من هذه الروايات طالما أنها تشير إلى ظاهرة لفتت نظر أى زائر أجنبى للمدينة .

كتب فريسكو بالدى (زار القاهرة ١٣٨٤م) : " أنه فى المدينة المذكورة (القاهرة) ينام أكثر من مائة ألف شخص بالعراء ليلاً بسبب الحاجة إلى المساكن"[٤٣]. ويمضى لكى يشرح أن هؤلاء الناس كانوا من الخدم الذين كان أجرهم اليومى درهماً واحداً . أما چيورچى جوتشى فقدَّر عدد سكان القاهرة الكلى بثلاثة ملايين ، منهم " أكثر من مائة ألف فقير من الرجال والنساء والأطفال لم يناموا أبداً ليلتين فى نفس المكان ، ولكنهم يرقدون على الأرض أو على أرائك حيثما يحل عليهم الليل "[٤٤]. أما سيمون سيجولى (١٣٨٤) فينقل عن تاجر مسيحى قوله إن هناك أكثر من خمسين ألف نسمة "لايملكون بيتاً أو سقفاً يأويهم وفى الليل ينامون على الأرائك" لأن المطر لا يسقط أبداً

ولأن الجو حار دائمًا " .ويضيف أن " هناك أكثر من عشرة آلاف من الرجال لا يلبسون شيئًا سوى ما يستر عورتهم "(٤٥). ويمكن للمرء أن يرى أن النموذج كان قد رسخ تمامًا عندما كتب إيمانويل بيلوتى وصفه للقاهرة :

" فى القاهرة ، كما قلت من قبل ، لا تمطر السماء أبدًا . وبالنسبة لأى مسلم ينام خارج منزله ، أمام الباب، تحت الأرائك ينام حوالى خمسة عشرة أو عشرين شخصًا ، ولا مرة أكثر أو أقل إلا إذا كان المنزل كبيرا . وهذا بسبب الأعـداد التى لا تحصى من الناس فى هذه الأرض . وهؤلاء الناس يستيقظون فى الصباح ويذهب كل منهم ليعمل فى حرفته "(٤٦) .

ومن ثم ، فلا غرو أن فابرى فى وصفه لفقراء القاهرة الذين يتخذون من الميادين العامة سكنًا ، قدَّر جمهرة من لايملكون سكنًا بالمدينة بأكثر من كل سكان مدينة البندقية(٤٧). وثمة نقطة تبرز بصورة متكررة فى هذه الروايات ، ومن ثم تستحق التفسير والشرح ، هى وجود الأرائك التى قيل إن الفقراء كانوا ينامون عليها . ومن الأوصاف السابقة ، يبدو أنها كانت هى " المصاطب " التى كانت تبنى خارج الدكاكين أو المساكن . ومن المثير أن أيًا من هؤلاء الرحالة لم يذكر الناس الذين كانوا ينامون فوق أسطح منازلهم ؛ ربما لأنهم لم يلاحظوا ذلك لأن الفرصة لم تتح لهم لدخول بيوت الناس ليتعرفوا على الحياة المنزلية .

وينبغى أن نضيف أن بعض الأشخاص الذين بلا مأوى ، لاسيما الدارسون ، كانوا يجدون مأواهم فى عدد من المؤسسات الدينية ، إذ كانت المساجد مأوى مؤقتًا لكثير من الدارسين الفقراء ؛ إذ يقدر المقريزى عدد الدارسين فى أروقة الأزهر الشهيرة بسبعمائة وخمسين فردًا ، معظمهم قدم من الريف المصرى(٤٨). وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كثيرًا من الرجال الفقراء الذين استخدموا بوابين فى المساجد وحراسًا للمقابر فى مدافن القاهرة الضخمة ربما كانوا يعيشون فى أماكن عملهم وينامون أمامها كجزء من واجباتهم فى الحراسة . ومثل هذه الحياة، رغم تواضعها ، كانت على الأقل تحميهم من تقلبات الأحوال والعوز .

الكساء :

من بين الجوانب المختلفة للحياة المادية للفقراء ، يمثل الكساء الموضوع الذى نعرف عنه أقل من غيره . وبينما تمت دراسات مهمة على موضوع الأقمشة الإسلامية وإنتاجها، فإن التركيز على مواد الكساء باعتبارها أعمالاً فنية قد اتجه إلى استبعاد االصناعات الأكثر تواضعًا من دائرة الاهتمام . وبالتالى ، لا نجد هناك مادة مكتوبة يمكن أن نقارنها بالمادة المكتوبة عن العمارة والإسكان يمكن للمرء أن يشير إليها فى مناقشة الكساء .

هذه النقطة تجد حلاً مريحًا عندما يضع المرء فى اعتباره أن الملابس كانت تحمل معنى اجتماعيًا مهمًا فى القاهرة عصر سلاطين المماليك . والمؤرخات مليئة بأوصاف الثياب الاحتفالية التى تمنح لمختلف الموظفين ، من العسكريين والمدنيين على السواء ، رمزًا لمراكزهم أو مكانتهم ، أو مكافأة أو اعترافًا بالخدمات التى أسدوها للسلطان . وبهذا دخلت الثياب التاريخ ، ومن ثم دخلت المؤرخات باعتبارها جزءًا من الاحتفاليات المعقدة فى البلاط المملوكى . وكانت ثياب النخبة موضوعًا لدراسة مطولة ، كما أن عينات كثيرة باقية منها تم تصنيفها ودراستها(٤٩). وعلى النقيض من ذلك ، فإن قطع الملابس التى تفتقر إلى القيمة "الفنية " ، إذا وجدت ، لم تجد من يجمعهنا ويدرسها، بل اعتبرت من المهملات(٥٠).

ونتيجة لهذا لم أجد أى دليل أثرى يمكن على أساسه أن أبنى وصفى لثياب الفقراء . وبدلاً من ذلك ، اعتمدت على المادة الأرشيفية ، لاسيما أوصاف الثياب التى كانت المكاتب تعطيها للصبية الفقراء والأيتام الذين يدرسون بها . وهذه الأوصاف تدعمها الأوصاف التى أخذناها من القدس فى عصر سلاطين المماليك عن التركات التى تركها الأفراد المتوفون ، فى أواخر القرن الرابع عشر بشكل أساسى . وقد نشرت هدى لطفى عدداً منها فى دراستها عن القدس التى قامت على أساس وثائق الحرم القدسى . هذا الاعتماد على المادة الوثائقية كانت له نتائجه السيئة حيث إنها جعلت من الصعب تصور الأشياء الموصوفة ، نظراً لقلة مطابقة الأوصاف مع أية مادة مصنوعة موجودة .

وقبل دراسة المادة الوثائقية ، ربما يكون مفيداً أن نقتبس وصفًا مطولاً لملابس عامة الناس في القاهرة كتبه أجنبي هو السفير چان تينو الذي زار القاهرة سنة ١٥١٦م وأنقله كاملاً :

" ملابس المسلمين بسيطة بلا زخرفة ، مصنوعة من القماش التيل (الكتان) الخفيف أو من الحرير الممزوج بالقطن في أحسن الأحوال . وقليلون هم الذين يرتدون عباءة ، وسراويلهم من التيل .

أما تلك التي ترتديها نساؤهم مطرزة ومذهبة . ولا تخرج نساؤهم أبداً إلى المدينة حاسرات الوجوه ، ولكن هناك قماشًا خفيفًا يغطيها حتى لا ينظر إليهن أحد ويرغب فيهن "(٥١).

هذا الوصف ، وهو أكمل وصف استطعت أن استخلصه من كلام الرحالة ، يضيف القليل إلى ما يمكن أن يستنبطه المرء من أدلة ثياب النخبة ، والإشارات التي ترد بين الحين والحين في المصادر الأدبية ... وما إلى ذلك . وردت الإشارة إلى ثلاث مواد : التيل والقطن والحرير . كان الحرير بطبيعة الحال غاليًا جداً بالنسبة للفقراء . وذكر السراويل القصيرة مثير ، فمن الواضح أن القميص الطويل لم يكن مستخدمًا على نطاق عالمي في ذلك الوقت . ومن سوء الحظ أن وصف تينو قصير جداً وغامض بحيث لايمكن التفرقة بين الطبقات الاجتماعية والأجناس . وبما أن النساء كانت محجبات علنًا ، ولم تكن لدى تينو الفرصة لملاحظتهن في المنازل ، فإنه لم يستطع أن يصف سوى أحذيتهن وحجابهن .

ومن حسن الحظ أن بعض وثائق الأوقاف التي ترجع إلى ذلك العصر على الأقل كانت أكثر دقة . وكانت ممارسة ثابتة للوقف على مكتب يعلم الأطفال اليتامى أو الفقراء أن يقدم لهم ملابس جديدة . وأحيانًا كانوا يتلقون بدلتين كاملتين ، إحداهما للصيف والأخرى للشتاء . وكثيراً ما كان يتم توزيع الثياب في عيد الفطر، حيث جرت العادة على إعطاء الملابس الجديدة للأطفال(٥٢) . وفي بعض الحالات كان يعطى للأطفال مبالغ مالية لكي يشتروا بها الملابس ، ولكن أحيانًا كان الواقف يحرص على تحديد الملابس التي يجب شراؤها . وعندما أسس نصر بن عبد الله الجركسي وقفه سنة ٧١٩هـ ١٣٨٩م ، أعطى الوصف التالي لما يريده أن يتم :

" ويبتاع الناظر لكل يتيم منهم فى كلفته كسوتين فى فصل الشتاء وكسوة فى فصل الصيف ، وهى قميص وسراويل وقبع وجبة محشوة بالقطن تقى البرد ومنديل ونعل ، ولا يميز أحد منهم فى ذلك كله ويصرف فى كلفة ذلك ما يحتاج إليه وينجزه فى أول كل فصل ولا يكلف أحداً منهم بردائه "(٥٣).

ويمضى الواقف لكى يحدد أن الكسوة يجب أن تسلم فى أول يوم من الفصل وأن تكون جاهزة للارتداء . ولا يجب أن يذهب الأيتام إلى الخياط أو البزاز للحصول على كسواتهم ، وثمة ثياب أخرى كانت تمنح للتلاميذ اليتامى تتضمن الملاليط وأبراد طرح وسواس خام ومطرزة وقباقيب(٥٤). وتذكر حجة وقف جمال الدين الاستادار (٨٤٨هـ / ١٤٤٤م) القائمة التالية :

" وفى كل فصل صيفى من كل سنة قميص من قماش الكتان الخام أو الأزرق أو الطرح بحسب رأى الناظر وطاقية من الصوف وقبقاب ، وفى كل فصل شتوى من كل سنة قميص وطاقية وقبقاب بالشرح المتقدم . ويزداد فى كل فصل شتوى جبة مضربة من الطرح القطن أو الكتان ومنديل من الكتان "(٥٥).

ومصطلح " قميص " يساوى مصطلح " جلابية " الحديث ، على حين كانت كلمة سراويل تشير إلى نفس معناها الحالى أو سراويل قصيرة . وإذا كانت هذه الأوصاف تصلح لمجموعة من الناس أكبر من اليتامى ، وأظن أنها كذلك ، فيكون النمط الشائع من كسوة الذكور فى الطبقات الدنيا إذن على مايبدو بسيطاً تماماً ويمكن أن نتخيله .

ولكن ماذا عن النساء ؟ بما أن كل تلاميذ المدارس كانوا من الأولاد ، فإن هذه الوثائق لاتساعدنا على تحديد الملابس التى كانت النساء والبنات يرتدينها . ومن حسن الحظ ، أن بعض الوثائق التى وجدت فى القدس ونشرتها هدى لطفى تعطينا فكرة عن ممتلكات الأفراد الفقراء ، بما فيهم عدد من النساء(٥٦). والوثائق المفيدة لنا تهتم بتركات الأشخاص المتوفين حديثاً أو الذين يعانون من أمراض خطيرة لأغراض المواريث . وهى مركزة فى السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى .

وبما أننى لم أطلع على الوثائق الأصلية ، فإننى اعتمدت على عدد صغير منها نشرته هدى لطفى(*).

وإحدى هذه الوثائق ، وهى وثيقة تركة لامرأة تدعى " الحاجة ألطون بنت عبد الله الرومية" يرجع تاريخها إلى سنة ٧٩٣هـ / ١٣٨٩م . وكانت سقاءة بالمسجد الأقصى ثم صارت " ضيفة " مريضة جداً فى المكان . وشهدت بأن ممتلكاتها تشمل الملابس التى على جسدها " قميص أبيض قديم ، وقطعة بيضاء من القماش البالى ، وخرقة قماش زرقاء ، وملاءة سوداء قديمة وشرائط على رأسها "(٥٧).

وثمة وثيقة أخرى يرجع تاريخها إلى ما بعد ذلك بعامين تقدم قائمة مشابهة . فقد شهدت قطلملك بنت موسى الحلبية بأنها تملك " قميص أبيض من الكتان وسترة من الطرح البالى وملحفة من النسيج ومنديلين بطراز أزرق " مع شرائط وخاتم وبعض الأثاث المنزلى(٥٨). وفى كل من الحالتين ، كما فى غيرهما من الوثائق التى أوردتها هدى لطفى ، كانت ممتلكات المرأة الفقيرة غاية فى البساطة: قميص وشكل من أشكال غطاء الرأس وملحفة لتوفير الدفء وربما بعض المصاغ البسيط . ويبدو أن الأشياء المنزلية كانت فى حدود الأغطية ولوازم النوم والسجاد وأدوات المطبخ البسيطة . إذ إن تركة " مباركة بنت إبراهيم الكردية" ، التى كانت ممتلكاتها قد عرضت فى مزاد لتوفير نفقات دفنها سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م ، كانت تتضمن مايلى : قدر صغير وإناء وثوب خارجى (ملاءة) ، وبعض القمح ، وغزلاً قطنياً ، ومغزل(٥٩).

هذه الصورة العامة يمكن توسيعها على نحو أكبر إذا ما فحصنا ملابس الدلالات النساء ، فى القدس فى ذلك الوقت . فبينما كان بوسع النساء أن يذهبن إلى السوق

(*) تم اكتشاف فى وثائق الحرم القدس الشريف المملوكية سنة ١٩٧٤م ، وسنة ١٩٧٦م ومجموعها أكثر من ٨٨٣ وثيقة . وقد نشر جميل العسلى مجموعة منها سنة ١٩٨١ فى عمان تحت عنوان وثائق مقدسية تاريخية ، وفى العام التالى نشر دونالد ليتل عدداً آخر منها ونشرت هدى لطفى ثمان وثائق فى رسالتها للدكتوراة بجامعة ماكجيل . وفى سنة ١٩٨٥م نشر محمد عيسى صالحية عدداً من الوثائق الهامة عن الملابس (نساء ورجال) فى الرسالة السادسة والعشرين (الحولية السادسة) من حوليات كلية الآداب جامعة الكويت . ويبدو أن المؤلف لم يعرف بصدور هذه النشرات - (المترجم) .

وكن يذهبن فعلاً للتسوق ، فإن الدلالات كن يزرنهن فى البيوت أيضًا ، وكانت تلك الدلالات ، باعتبارهن نسوة ، يستطعن دخول البيوت لعرض بضائعهن. وكانت تركات ثلاث من هذه الدلالات تتضمن الأشياء التالية : خف ، وطاقية ، ومنديل ، " ومشدّات للصدر " وأثواب يشمل بعضها الطراز البعلبكي والمكي(٦٠) . ومرة أخرى تمثل المصطلحات مشكلة . إذ إن كلمة خف يمكن أن تشير إلى الحذاء أو الحذاء الخفيف ، على حين تشير كلمة " طاقية " ، التى هى غطاء رأس مستدير للرجال ، إلى معنى مختلف تمامًا فى ملابس النساء .

وعلى الرغم من مثل هذه المشكلات الاصطلاحية ، فإننا يمكن أن نصل إلى استنتاجات أساسية قليلة بخصوص الملابس التى كان الفقراء يرتدونها فى تلك الفترة، وكانت ملابس الرجال وملابس النساء متشابهة تمامًا وغالبًا ما تستخدم نفس المصطلحات للدلالة عليها(٦١). ويبدو أن الرجال كانوا مميزين عن النساء فى بعض الحالات بارتداء السراويل (على الرغم من أنها ربما كانت تلبس تحت القميص الطويل «الجلباب») ، وبترك وجوههم وربما رؤوسهم مكشوفة . وفى جميع الحالات ، كانت الثياب بسيطة ، ولكى نحكم من حجج التركات فى وثائق الحرم القدسى الشريف ، لم يكن الفقراء يمتلكون بدائل من الثياب وربما كانت البدائل قليلة .

الطعام :

من الطبيعى أن غذاء الفقراء كان أعظم اهتماماتهم . إذ كان يعيش بالقاهرة كثير من الناس بدون مأوى ، ويبدو أن عددًا قليلاً من الناس كانوا يمتلكون ثيابًا غير تلك التى على أجسادهم . بيد أن الطعام كان الشاغل اليومى لكل واحد ، وأى قصور مفاجىء يحول دون إمكانية الحصول عليه أو قصور فى نوعيته كان مثار ذعر وصراع محلى . وفى هذا الفصل سوف نقيِّم إمكانية توفر الطعام ؛ أما توابع حالات نقص الطعام الكارثية ، والغلاء والمجاعة فسوف تتم مناقشتها فى الفصل التالى .

وتتفق المصادر ، عربية وأوربية ، على أن العنصر الأساسى فى غذاء العامة كان خبز القمح وبينما كان هناك عدد من أنواع الخبز المختلفة معروفة فى مصر زمن

الفاطميين ، فإنها تكاد تختفى تمامًا من التسجيل التاريخى فى عصر سلاطين المماليك[٦٢](*) . والخبز فى القاهرة فى القرن الخامس عشر الميلادى كان "أبيض" واعتبره الرحالة الغربيون من أحسن النوعيات بالمقارنة مع الخبز الذى عرفوه فى بلادهم[٦٣] وفى بعض الأوقات لاسيما حينما كان سعر القمح يرتفع جداً ، كان الشعير أو غيره من الحبوب يخلط بالقمح فى الخبز[٦٤].

وبينما كان شراء الخبز من الحوانيت متاحًا ، يبدو أن معظم العائلات كانت تفضل شراء الحبوب لنفسها وتطحنه وتخبزه فى مطاحن وأفران تختارها . وحسبما يقول جويتين كان يتم شراء الحبوب زمن الحصاد وتخزن فى جرار معرضة للشمس حتى لا تصاب بالسوس . وهو يقدر أن الأردب الواحد من القمح كان يوفر مؤونة شهر لعائلة عادية من الطبقة الوسطى[٦٥](**). ولابد أن البيوت الفقيرة كانت أكثر اعتماداً على الخبز طالما أن الأطعمة الأخرى كانت غالية بالقدر الذى لاتستطيع شراءها للاستهلاك المنتظم . وفى بعض الحالات كان الناس يحتفظون بطواحين يدوية (الرحى) لطحن حبوبهم . وعلى أية حال ، فإن ابن الحاج يشير إلى أنه لم يكن بوسع كل إنسان أن يطحن الدقيق اللازم له أو يؤجر عبداً لكى يقوم بهذا العمل[٦٦]. وهو يذكر أنه كانت هناك وسيلتان للدفع شهريًا (مشاهرة) أو نقداً[٦٧]. وهو يلوم الطحانين لأنهم كانوا

(*) اعتمد المؤلف على كلام آشتور فى هذا الصدد ، وهو كلام غير دقيق بالمرة ، ولو أنه قرأ ما كتبه المقريزى ، وحده ، فى الخطط وفى السلوك لوجد ذكراً لعدة أنواع من الخبز . ومن ناحية أخرى ، فإن ما ذكره لا يستقيم مع المنطق التاريخى لأن الفترة الأولى من عصر سلاطين المماليك شهدت تنوعًا مذهلاً فى قائمة الطعام المصرية شملت الخبز ، وليس من المعقول أن تختفى أنواع من الخبز عرفها المجتمع المصرى فى فترة سابقة ، طالما أن المجتمع كان يعيش حياة عادية .

(**) يبدو أن المؤلف قد وجد أن من الأسهل أن يعتمد على جويتين فى هذا الصدد على الرغم من أن المصادر العربية متاحة ويمكن أن تجنبه أخطاء الغير ؛ إذ إن كتب الحسبة تضع تقديراً لما ينتجه أردب القمح من الخبز وزنًا بالرطل المصرى . ويمكنه بذلك تقدير الكمية التى يمكن أن تكفى بنفسه قياسًا على ما فعله من قبل فى هذا الفصل . كذلك فإن عدم قراءته كتب الحسبة والمصادر التاريخية الأخرى جعلته يغفل عن التفرقة بين " الخباز "وبين الفران، كما لم يفرق بين أنواع الخبز التى تباع فى السوق، وتلك التى تخبز لصالح ربات البيوت . انظر : قاسم عبده قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٤م ، ص ١٣٨ - ص ١٣٩ - (المترجم) .

يفضلون الزبائن الذين يدفعون نقداً على أولئك الزبائن الأشد فقراً (فيما يفترض) الذين كانوا يدفعون شهرياً لقاء ما استهلكوه فعلاً .

أما عن الخبز نفسه ، فكان يتم شراؤه يومياً مثل معظم مواد الطعام الأخرى. لأنه يصير جافًا وغير مستساغ بعد ليلة ومن الواضح أنه لم تكن هناك طريقة لحفظه[٦٨] ويمكن للمرء أن يرى السبب فى أن هذه الطواحين والأفران ضرورية هكذا ؛ إذ كان البديل الوحيد هو صناعة الخبز يومياً فى الفرن . وأهمية الخبز فى غذاء القاهريين كانت واضحة ومحل اعتراف منهم . إذ إن الخبز كان معروفاً بالعامية آنذاك ، كما هو الآن ، باسم " العيش " أى الحياة[٦٩].

وعندما يتعلق الأمر ببقية غذاء الناس نجد أنفسنا فى مواجهة قلة المعلومات . إذ إن الرحالة ابن سعيد المغربى كتب " ومأكل أهل القاهرة الدميس والصير والصحناه والبطارخ ولا تصنع النيدة وهى حلاوة القمح إلاَّ بها وبغيرها من المدن المصرية[٧٠]. ويلاحظ المقريزى الاختلافات الإقليمية فى الغذاء على امتداد الأراضى المصرية : ففى الصعيد كانوا يأكلون تمر النخل والحلاوة المعمولة من قصب السكر ، على حين يأكل أهل الوجه البحرى القلقاس والجلبان . وكان أهل هذين الوجهين يحملون طعامهم إلى الفسطاط حيث يباع هناك ويؤكل[٧١]. وكان كثير من المصريين يأكلون السمك ، طازجاً ومملحاً على السواء ، ويأكلون منتجات الألبان بكميات كبيرة . وبالإضافة إلى ذلك كان الفلاحون يأكلون الكعك الذى يصفه المقريزى بأنه " نوع من الخبز "[٧٢].

وقد استخرج يوشع فينكل أيضًا من كتاب " هز القحوف " للشربينى ، وهو كتاب ساخر عن حياة الفلاحين فى القرن التاسع عشر ، وصفاً لطعام الفلاحين المصريين . وحسب كلامه كان الفلاحون يعيشون على نبات الأرض والخبز على حين كان فقرهم يجبرهم على عدم أكل الأرز المُحلى ولحم الخراف والأوز والدجاج وغيرها من أطايب الطعام[٧٣]. وكان بوسعهم أن ينالوا قدراً من الحليب الطازج والعدس والفول المغلى فى اللبن ، والفول ، والبازلاء و " الدشيشة والفول والجبن المطبوخ فى الفرن "[٧٤].

وكل هذه الأوصاف هى بقايا وصف أسبق زمنياً للطعام الذى يأكله المصريون كتبه عبد اللطيف البغدادى . فبعد أن وصف بالتفصيل العديد من الأكلات التى يصنعها الفقراء كتب يقول : إن العامة نادراً ما عرفوا شيئاً من أطعمة الأغنياء ،

ففى أغلب الأحيان يأكلون السمك المملح والسردين والديللنس (الدنيس) والجبن والنيدة وما أشبه ذلك من الطعام . وشرابهم " المزر " وهو نبيذ يصنع من القمح . ومنهم من يأكلون الجرذان الصحراوية وجرذان الحقول حينما تنحسر مياه الفيضان وهم يسمونها سمّان الحقول . وفى الصعيد يأكل بعض الناس الأفاعي والحيات والميتة من الحمير والدواب . أما فى الوجه البحرى فقد عملوا نبيذاً من الشمام الأخضر . وفى دمياط يأكلون كثيراً من السمك الذى يطهونه بنفس الطريقة التى يطهون بها اللحم مع الأرز والمدققات والدشيشة وهلم جرا(٧٥).

وتبدو الصورة العامة متسقة ، فبالإضافة إلى الخبز ، كان الفقراء يأكلون غذاء أغلبه من الخضروات ، والسمك ، ومنتجات الألبان لاسيما الجبن . وفيما يخص الحبوب كان الفول والشعير يأتى دائمًا فى قوائم المؤرخين بعد القمح باعتبارهما مواد الطعام الرئيسية . وكان كلاهما أرخص من القمح (حوالى ثلثى ثمنه) مع كون الفول أغلى قليلاً فى سعره. ويجب أن نلاحظ أن كليهما كان يستخدم بالإضافة إلى التبن علفًا للحيوان .

ويبدو أن اللحم لم يكن من أغذية الفقراء . ويقدر آشتور أن أسطوات الحرفيين والنجارين والحجارين إلخ كان بوسعهم أكل اللحم بانتظام ، ولكن هذا كان مستحيلاً بالنسبة للعمال اليدويين(٧٦) وتصبح استحالة شراء اللحم بصورة منتظمة واضحة تمامًا إذا ما وضعنا فى اعتبارنا أن رطل لحم الغنم كان يتراوح ثمنه ما بين درهم إلى درهمين للرطل فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، على حين كان الحارس أو البواب فى الفترة نفسها فى مدرسة أو خانقاه يأخذ ما بين عشرين إلى ثلاثين درهمًا راتبًا فى الشهر(٧٧). ومثل هؤلاء الناس ربما كانوا قادرين على أكل اللحم أسبوعيًا وفى المواسم . وربما كان كثير من الناس لا يأكلون اللحم سوى أيام الأعياد ، ولاسيما فى عيد الأضحى . وينصح ابن الحاج بعدم طبخ اللحم فى المطابخ العامة لأن الفقراء ربما يشمون رائحته ويرغبون فى أكله وهو ما لا يقدرون عليه ، مما يؤدى ببعضهم إلى السؤال(٧٨).

وكان لحم البقر أرخص إلى حد ما من لحم الضأن ومع هذا فلابد أنه كان من الصعب على كثير من الناس أكله بصورة منتظمة . وكان الدجاج متاحًا على نطاق واسع ، ووجود الحيوانات فى أحواش المناطق السكنية الفقيرة يشير إلى احتمال أن

سكان الحضر كانوا يربون الدجاج للحصول على بيضه وتفريخه أيضًا[٧٩]. وكان الحمام من مقتنيات المنازل أيضًا . ولكن على ما تكشف الأوصاف السابقة عن الغذاء المصرى كان المصدر الأساسى للبروتين عند الناس هو السمك بل والفول . وثمة تنوع فى الفواكه والخضروات مثل البامية والملوخية كان متاحًا ، وكان مزيج هذه مع الخبز هو أساس غذاء الرجل الفقير . وهذه الأصناف كانت تطبخ بالزيت ، ويرد ذكر السمسم أكثر من الزيتون ، أو فى السمن . وكان زيت الخس والفجل معروفًا كذلك[٨٠]. وكان يمكن الحصول على الملح ذى النوعية الجيدة من الدلتا[٨١]. ويذكر رحالة زار مصر فى القرن السابع عشر أن الفقراء كانوا يمزجون الخضروات بالخبز فى صحن يسمى الطبيخ . وهم يأكلون الخبز مع أى طعام تقريبًا أو مع السلاطة ، وهو النمط الشائع حتى اليوم فى أكل المصريين .

ومن الطبيعى أن الماء أيضًا كان ضرورة بالنسبة لسكان القاهرة الفقراء . وكان يمكن الحصول عليه من عدة مصادر . فقد كان بعض الناس يحفرون آبارًا قرب منازلهم . أما البعض الآخر فكان وجود سبيل أسسه أحد الأوقاف يقدم لهم الماء بالمجان . وكما رأينا بالفعل ، كان السقاؤون الذين ينتقلون خلال المدينة بالجمال جزءًا أساسيًا من حياة القاهرة الاقتصادية . وكان هؤلاء السقاؤون يبيعون الماء فى وحدات تسمى الواحدة منها " رواية " . وبالإضافة إلى ذلك ، كان بعض القاهريين ، ولاسيما الأغنياء منهم يعتمدون على أنابيب المياه التى تجلب الماء مجاورات معينة[٨٢]. ولأن المعلومات شحيحة فإن المرء قد يشك فى أن كثيرًا من الفقراء كانوا ببساطة يجلبون الماء من النيل بأنفسهم . ويحتمل أن هذا الواجب كان جزءًا من النظام اليومى لمعظم البيوت الفقيرة .

ولايمكن للمرء سوى أن يتأمل ويخمن تأثيرات الغذاء الذى وصفناه آنفًا على الفقراء . فمن الواضح ، أن الهدف الرئيسى كان ملء المعدة بغض النظر عن القيمة الغذائية أو التنوع . ويمكن توقع هذا فقط فى حالة الناس الذين لايمكنهم تحمل رفاهية الغذاء المتنوع غالى الثمن . ومن الخصائص المميزة لغذاء الطبقة الدنيا المصرية أن التوابل الأغلى ثمنًا التى كان يستهلكها الأغنياء من أفراد المجتمع كانت تستبدل بالسمن والزيوت الرخيصة[٨٣]. ولابد أن هذا الأمر قد أسهم فقط فى الخاصية الثقيلة

لغذاء الفقراء . وثمة رحالة واحد على الأقل ، هو عبد اللطيف البغدادى ، وصف الأطفال المصريين بأنهم نحيفى القوام وشكلهم غير سوى وذاهلين . بيد أنه زار مصر أثناء واحدة من أكبر المجاعات التى ألمت بمصر فى ذلك العصر(٨٤). وعلى العموم ، يمكن لنا أن نستنتج أن غذاء الفقراء فى القاهرة كان يكفى للحفاظ على الجسد والروح معًا ، ولكن فقط حينما يكون الطعام متوفراً فى كميات كافية .

الأجور والمصروفات :

موضوع هذا الجزء الأخير من هذا الفصل هو كيف كان الفقراء قادرين على توفير سبل الحياة لهم ولذويهم . وفى الماضى بذلت جهود قليلة من جانب الباحثين لتقدير القوة الشرائية لسكان القاهرة زمن المماليك (أو بقية العالم الإسلامى فى هذا الخصوص) ، وذلك لسبب بسيط هو أن المعلومات كانت ناقصة بشكل يكاد يكون تاماً . والاستثناء الرئيسى فى هذا الاتجاه هو ما كتبه إلياهو آشتور ، الذى حاول أن يضع مثل هذه التقديرات على أساس كم محدود من المعلومات(٨٥).

ولعلاج مشكلة المصادر هذه ، فإننى سوف استخدم معلومات جديدة هنا . فقد جمعت أرقام الرواتب من وثائق الأوقاف الباقية فى محاولة لوضع بيان بتطور الرواتب بالقاهرة خلال عصر سلاطين المماليك . ولكى أضع تقديراً للدخل الشهرى لأسرة فقيرة استخدمت رواتب من اسميتهم " خُدام الأوقاف " . وهؤلاء هم الفراشون والبوابون والحراس وغيرهم من العمال غير المهرة الذين كانوا مسئولين عن الحفاظ على بقايا المساجد ومؤسسات الصوفية والمدارس والمقابر . ولم يكن من المطلوب أن يكون مثل هؤلاء الناس من المتعلمين ، ولكن فقط أن يكونوا " من أهل الخير والديانة " . وعلى الرغم من أن هؤلاء الرجال وعائلاتهم ظلوا مجهولين فى السجلات التاريخية ، فإنى سأحاول أن أضع بعض التصور لوضعهم الاقتصادى من خلال مقارنة رواتبهم بتقديرات المصروفات ولاسيما الطعام .

وقبل أن نمضى خطوة أبعد لابد من بعض الوقفات . وبمعنى ما ، كان هؤلاء الرجال محظوظين خاصة إذا ما قورنوا بكثير من الفقراء الآخرين فى القاهرة . إذ كانوا يتلقون رواتب شهرية ، على خلاف عمال اليومية الذين كانوا يتلقون أجورهم يومياً(٨٦).

وهكذا كانوا يضمنون الحصول على دخل شهرى ، ولم يكن يقلقهم أبدًا تلك التغيرات الموسمية التى كانت تطرأ على التوظيف . وبالإضافة إلى ذلك ، فإنهم كثيرًا ما كانوا يتلقون المنح فى المواسم (رمضان والعيدين وعاشوراء) ، كما أن الموظفين فى المؤسسات الكبيرة مثل المدارس والخانقاوات وبعض المساجد كثيرًا ما كانوا يأخذون راتبًا يوميًا من الخبز . وعندما نضع فى اعتبارنا أجور الموظفين فى هذه المؤسسات الكبيرة ، يجب أن يكون فى ذهننا أنهم كثيرًا ما كانوا يأخذون ثلاثة أرطال من الخبز يوميًا بالإضافة إلى رواتبهم الشهرية . وفى حساب قيمة مرتبات خُدَّام الأوقاف نحيت المنح جانبًا . إذ إن المنح فى المواسم كانت تستهلك فى المواسم نفسها بالتأكيد ؛ فقد كان غرضها أن تواجه الاستهلاك المتزايد الذى يصاحب الأعياد والاحتفالات . ولم أحاول أن أضيف قيمة رواتب الخبز لقيمة المرتبات، ولكننى حسبت قيمتها منفصلة .

وثمة مشكلات أخرى عديدة تطرح نفسها : أولها ، أن كل الموظفين الذين تناولتهم هنا من الرجال . ولم يكن عمل النساء غير معروف فى القاهرة زمن المماليك ، ولكن الأدلة الباقية عليها قليلة . وبالإضافة إلى توظيف النساء (الذى حظى بالترحيب ـ وبالإدانة) فى مختلف مهن الرذيلة ، نشطت النساء كما رأينا فى مهنة الدلالات . كذلك عملت النساء رسولات للتجار الذين يعملون فى التجارة التى تتعلق بالشئون المنزلية ، مثل الخبازين الذين كانوا يستخدمون النساء لإحضار العجين من البيوت إلى الفرن(٨٧).

ولاشك فى أن النساء عملن فى عدد آخر من المهن ، مثل النسيج ، ولكن ما هو مسجل عن هذا العمل ضئيل(*). ويمكن تقرير نفس الشىء عن عمل الأطفال الذى يبدو

(*) هناك دراسة كاملة عن المرأة فى عصر سلاطين المماليك ، وعدد من المهن والحرف التى قامت بها النساء فى ذلك العصر قام بها الدكتور أحمد عبد الرازق ، ولكن المؤلف لم يطلع على الكثير من الدراسات التى قام بها مصريون فى جوانب مختلفة من موضوعه . انظر :

Ahmed ‘Abd Arraziq, La femme au temps des mamloukes en Egypte, Institut Français d’ Archeologie Orientale du Caire, 1973.

(المترجم) .

واضحًا أنه كان من حقائق الحياة بالنسبة للكثيرين . ولا نعرف سوى القليل عن ممارسة تعليم الحرفة أو غيرها من الطرق التى كان يتم بها تعليم الحرف أو كيفية تنظيم الانضمام لهذه المهن والحرف . وهذا النقص فى المعلومات يجعل من العسير تمامًا تقدير أهمية عمل المرأة والطفل فى الحفاظ على معيشة البيوت الفقيرة . وباختصار ، فإن السجلات التى نعمل على أساسها توصف بأنها غير كاملة فى أحسن الأحوال .

والطبيعة الجزئية لسجلات عمل العائلة ليست هى المشكلة المنهجية الوحيدة عند دراسة أرقام الرواتب والأسعار فى هذه الفترة ؛ فهناك على الأقل مشكلتان أخريان يجب أخذهما فى الحسبان : مشكلات النقد وعدم صحة ماورد عن الأسعار فى المصادر . وفى المناقشة السابقة عن الثقافة المادية تم اقتباس الأرقام من مصادر أوائل القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى . وهناك أسباب لهذا . إذ إن أرقام الأجور أواخر القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى نادرة ؛ فعند هذه النقطة تبدأ وثائق الجنيزا فى التناقص ، وتبدأ وثائق الأوقاف فى تقديم الأرقام المتصلة بهذا الموضوع فقط سنة ٦٩٨هـ / ١٢٩٩م . وبالإضافة إلى هذا ، فإن الاتساق النسبى للعملة ، ومن أخبار ما يرد عن الأجور والأسعار ، ينهار عند نهاية القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، حينما تحل العُملة النحاسية محل العملة الفضية[٨٨]. وحتى إذا قبلنا اقتراح شولتز بأن كل هذه العملات كانت نقودًا حسابية ، فإن من الصعب مقارنة الاقتباسات الواردة فى مصادر القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى بتلك الواردة فى القرن السابق[٨٩]. هذه المشكلة تتعقد أكثر بالنسبة المتغيرة بشكل كبير التى كان يتم بها تقييم الدرهم من الفلوس .

فضلاً عن ذلك ، من الصعب التحقق من صحة الاقتباسات الواردة عن الرواتب. إذ إن الأرقام الواردة فى الوثائق إنما تمثل ما كان الواقف يقصده . ولا توجد أية سجلات لاحقة يمكن من خلالها إعادة تصور المصروفات التى ينفقها الوقف فى كل فترة زمنية . بالإضافة إلى ذلك ، فإن المرء يواجه المشكلة الصعبة عن الكيفية التى كان يتم بها دفع الرواتب إذا ما حدث تغير رئيسى فى النظام النقدى. ونظريًا ، فإن حقيقة أن كل العملات كانت عملات حسابية كانت يجب أن تؤدى إلى سهولة حل هذه المشكلة ،

ولكن وكما سيرد فى المناقشة التالية ، يبدو أن هناك كثيراً من عدم الاتساق فى كيفية دفع الرواتب لاسيما عندما كان يتم التعامل بالدرهم من الفلوس النحاسية .

وثمة مشكلة أخرى تكمن فى حقيقة أنه ليس كل هذه الاقتباسات الواردة عن الرواتب قابلة للمقارنة . ذلك أن مؤسسات الأوقاف كانت تختلف فى أحجامها اختلافاً كبيراً . ونتيجة لهذا ، كان بعض خدام الوقف يتلقون رواتب أفضل من الآخرين وفقاً لحجم الوقف الذى يستخدمهم ، ووضع متوسط لأرقام الرواتب يمكن أن يخفى هذا التدرج فى الرواتب . وقد حاولت تعويض هذه المشكلة بوضع قائمة تضم كافة المعلومات التى أمكن جمعها ، بالإضافة إلى الأرقام التى تدل على متوسط الرواتب .

بل إن الاقتباسات الواردة عن الأسعار تحمل مشكلات أكثر . فليس لدينا سلاسل ثابتة من الاقتباسات عن كل الفترات ، حتى أسعار المواد الأكثر شيوعاً مثل القمح . كما أن أسعار بضائع أخرى كثيرة غير موجودة ، مما يجعل من المستحيل قياس تذبذب الأسعار فى كثير من العناصر الشائعة (مثل السمك والكثير من الخضروات) فى غذاء الناس . ولهذا السبب حصرت نفسى فى محاولة تقدير كم الخبز الذى يمكن لراتب محدود أن يشتريه . ويبرر هذا المكانة العليا التى كان الخبز يحتلها فى غذاء الفقراء . وينبغى أن نضع فى أذهاننا أن بعض مواد الطعام الشائعة ، مثل الفول ، كانت أرخص قليلاً من القمح وكان يمكن أن تكون بديلاً للخبز ، أو تؤكل معه .

والاقتباسات الواردة عن الأسعار تمثل مشكلة أخرى ، فكثيراً ما كان يتم إيراد الأسعار لأنها كانت مرتفعة بشكل غير عادى[٩٠]. وكانت الأسعار العالية تجتذب اهتمام المؤرخين لأنها كانت مؤشراً على عدم الاستقرار الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . وكانت الأسعار العادية لاترد إلا قليلاً ، على الرغم من أنها كانت بالضرورة قابلة للتطبيق على الجزء الأكبر من الفترة . ولكى نتجنب الخطأ فى تقدير الاستهلاك المنتظم للعائلات الفقيرة ، ينبغى بذل بعض المجهود للتمييز بين الأسعار المرتفعة بشكل طبيعى وتلك الارتفاعات غير العادية . ولاينبغى أخذ تكرار اقتباس الأسعار بالضرورة على أنه علامة على النمطية . فعلى الأقل ، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار الظروف الاقتصادية التى كانت سائدة عندما تم تسجيل السعر، كلما كان ذلك ممكناً .

ولكى أتعامل مع هذه المشكلات المنهجية الخاصة بتذبذب الأسعار والعملات قسَّمتُ الفترة ما بين سنة ١٢٩٩ وسنة ١٥١٧م إلى خمس فترات أصغر تتماشى مع التحولات التى جرت على البناء الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للدولة المملوكية . هذه الفترات الأصغر يُقصد بها أن تكون فضفاضة ، كما أن تقسيمها تم أساساً على ما هو متاح من المعلومات عن الرواتب كما سيتضح فيما يلى ، وهذه الفترات الأصغر هى : ١٢٩٩ - ١٣٤٦م ، ١٣٤٧ - ١٤٠٠م ، ١٤٠١م - ١٤٥٠م ، ١٤٥١ - ١٥٠٠م ، ١٥٠١ - ١٥١٧م . وقد تمت مناقشة الخصائص التى تميز كل فترة فى الأقسام التالية من هذا الفصل .

١٢٩٩ - ١٣٤٦م

تعتبر هذه الفترة بشكل عام قمة القوة والازدهار الاقتصادى لدولة سلاطين المماليك . إذ إن السلطان الذى كان يحكم خلال معظم هذه الفترة ، الناصر محمد بن قلاون ، ورث إمبراطورية نجحت فى القضاء على عدو رئيسى هم الصليبيين ، كما حيدت عدواً رئيسياً آخرهم المغول . ونمت القاهرة نمواً كبيراً خلال هذه الفترة ، كما تم تأسيس الكثير من الأوقاف ، سواء على يدى السلطان أو على أيدى أعضاء بلاطه . وبينما جادلت " أماليا ليفانونى " حديثًا بأن الناصر محمد قد تجاوز حدوده ، بالشكل الذى أدى فيما بعد إلى نشوب المشكلات المالية والسياسية ، فإنه سيكون من الصعب أن نميز هذه الفترة بأى شىء سوى الازدهار[٩١] .

والجدول ١ - ٥ يوضح مدفوعات الرواتب لخدام الوقف فى هذه الفترة . كان متوسط الراتب الشهرى واحداً وعشرين درهمًا . ومن مجمل اثنتين وثلاثين حالة ، كانت اثنتا وعشرون (٦٩ بالمائة) من الرواتب تتراوح ما بين عشرين إلى خمسة وعشرين درهماً فى الشهر . وهذه الأرقام تعطى صورة متسقة تماماً عما كان عليه الراتب النمطى لأحد خدام الوقف فى النصف الأول من القرن الرابع عشر.

الراتب « درهم / شهر »	العـــدد
٥	١
١٠	٢
١٢	١
١٥	٣
٢٠	١٤
٢٥	٨
٣٠	٢
٥٠	١
الإجمـالى	٣٢

انظر الملحق

وتقدير المصروفات أكثر صعوبة . ومن حسن الحظ أن الأسعار كانت مستقرة نسبياً فى هذه الفترة بسبب الرخاء وعدم التغيير فى النظام النقدى . وحسب ما يذكر ابن فضل الله العمرى فإن "أواسط الأسعار فى غالب أوقاتهما" فى هذا الوقت كانت : ألقمح / خمسة عشر درهمًا للأردب ، والشعير والحبوب الأخرى / عشرة دراهم للأردب ومن درهم إلى درهمين لرطل اللحم ، ويتراوح سعر الدجاجة ما بين درهم وثلاثة دراهم[٩٢] ولا تكاد هذه القائمة تكفى لأن نضع سلة مشتروات كاملة ، ولكنها بالفعل تعطينا فكرة عامة عن النفقات .

ويمكن للمرء أن يكون فكرة ما عن قيمة الراتب إذا ما حسبنا كمية الخبز الذى يمكن أن يشتريه . وقد حسب وليم بوبر أن الخبز كان يتكلف فى المتوسط ١,٤٢ مرة أكثر من تكلفة القمح فى أية فترة[٩٣] . وكانت هذه النسبة قابلة للاختلاف . بطبيعة الحال ، كما كانت ترتفع أحيانًا أثناء فترات الغلاء . وعلى أية حال ، فإننا إذا أخذنا الرقم المتوسط يمكننا أن نحسب أن واحداً وعشرين درهمًا كانت يمكن أن تشترى ٠,٩٨٦ من الأردب ، أو ٢٨١ رطلاً من الخبز[٩٤]. وإذا ما افترضنا أن الفرد

البالغ كان يستهلك رطلين من الخبز يوميًا ، فإن ما يساوى ٤،٨ بالغًا كان يمكن أن يجدوا الخبز ٢٩ يومًا فى الشهر[٩٥] . وإذا كان خادم الوقف يتلقى راتبًا إضافيًا من الخبز مقداره ثلاثة أرغفة يوميًا (٨٧ رطلاً فى الشهر) ، إذن فإن ما يساوى ٦،٣ فرداً بالغًا يمكن إعالتهم . وبطبيعة الحال فإن هذه الحسبة لا تتضمن الإيجار ، الذى كان على بعض خدام الوقف على الأقل أن يدفعوه ، والذى لايمكن حسابه بأقل من درهمين شهريًا[٩٦]. كما أنها لا تتضمن أيضًا نفقات الملابس ، على الرغم من أن المرء يمكن أن يتوقع أن هذه النفقات كانت فى أدنى الحدود . وعلى أية حال ، فإن من السهل القول بأنه كان من الصعب على العائلات الفقيرة أن تأكل اللحم أو الدجاج . وكانت تكاليف الوجبة التى تكفى كمياتها طعام عائلة كبيرة تتكلف ما بين درهم إلى ثلاثة دراهم ، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لشخص لايحصل سوى على ٢١ درهمًا فى الشهر . ولأن الفول كان أرخص من القمح ، فإنه كان بديلاً جذابًا . ومن سوء الحظ أنه يصعب تقدير سعر الأسماك والخضروات .

١٣٤٧ - ١٤٠٠م

جلبت الفترة التى أعقبت " الفناء الكبير " تغييرات هائلة فى المجتمع المصرى . وبما أن ميخائيل دولس قد وصف بالفعل رد فعل قطاعات السكان المختلفة تجاه الكارثة فليس ثمة حاجة لتناول الموضوع هنا بالتفصيل[٩٧]. أما ما يهم بالنسبة لأغراضنا فهو فهم تأثيرات هذه الكارثة وتوابعها التالية على سكان القاهرة الفقراء . ومن سوء الحظ ، أنه لا توجد طريقة يمكن أن نعول عليها فى تقدير وفيات الفقراء نتيجة الوباء . ويكفى أن نقول إن الفقراء كانوا بالضرورة أكثر تعرضًا للهلاك من القطاعات الثرية فى المجتمع ، لأنهم كانوا يعانون سوء الأحوال الصحية وقلة المواد الغذائية . وتغص كتب التاريخ بالأحاديث عن الجثث الملقاة فى الشوارع ، لاتجد من يدفنها - ولابد أن هذا كان مصير كثير من الفقراء[٩٨] كان الإحساس بالرعب مسيطراً وقيل إنه لم يكن له شبيه ، حدث من قبل فى تاريخ المسلمين[٩٩].

ومع هذا، لم تكن الحياة بالنسبة لأولئك الذين نجوا أسوأ بالضرورة عن ذى قبل ؛ فالواقع ، من منظور مادى ، أحسن بالنسبة لكثيرين . فمن جهة نزلت أسعار مواد

الغذاء أو ظلت منخفضة نظراً لانخفاض الطلب[١٠٠]، فقد ظلت أسعار القمح تدور حول خمسة عشر درهماً أثناء الوباء ، وعلى الرغم من ارتفاع الأسعار فى السنة التالية بسبب نقص الإنتاج ، فقد بقيت أسعار المواد الغذائية عموماً منخفضة على مدى عشرات السنين[١٠١].

أما بالنسبة للأجور ، فإنها زادت وحدها ، ويبدو أن الوباء كانت له آثاره الوبيلة على أرباب الحرف ، إذا ما أخذنا بملاحظات المقريزى :

"وعدمت جميع الصنائع ، فلم يوجد سقاء ولابابا ولاغلام ، وبلغت جامكية غلام الخيل ثمانين درهماً فى كل شهر ، بعد ثلاثين درهماً ، فنودى بالقاهرة من كانت له صنعة فليرجع إلى صنعته ، وضرب جماعة منهم . وبلغ ثمن راوية الماء ثمانية دراهم ، لقلة الرجال والجمال ، وبلغت أجرة طحن الأردب القمح خمسة عشر درهماً"[١٠٢].

جدول (٢-٥) رواتب خدام الأوقاف فى القاهرة ١٣٤٧ - ١٤٠٠م

الراتب « درهم / شهر »	العـــدد
٣٠	١٠
٤٠	٤١
٥٠	٤
١٠٠	٥
٢٠٠	٥
الإجمـالى	٦٥

من الواضح أن الأجراء قد أفادوا من هذا النقص فى قوة العمل المتاحة ، حتى لو أنهم عانوا من ارتفاع الأسعار إلى حد ما فى ذلك الوقت . وكما سنرى فيما يلى ، فإن محاولات السلطات تخفيض الأجور بإجبار الرجال على الرجوع إلى حرفهم المعتادة لم يمنع الأجراء من الانتفاع بالظروف الجديدة . ويبدو أن مجهوداتهم كانت جزءاً من محاولة عالمية من جانب الحكومات فى ذلك الزمان لمواجهة آثار نقص السكان . وثمة محاولات مماثلة مثل **Statute of Labourers** فى إنجلترا ترد على البال[١٠٣].

وينبغى أن نضيف أن آثار نقص السكان لم تنته مع ارتفاع الوباء الذى استمر من سنة ١٣٤٧ إلى سنة ١٣٤٩م . فقد حدثت أوبئة أخرى ، كما أسهمت عوامل أخرى مثل المجاعة فى نقص السكان(١٠٤). لقد ولت أيام الرخاء التى كانت فى أوائل القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى . ومع هذا ، فإن الخطر وعدم اليقين الذى غلف الحياة فى القاهرة فى فترة " الفناء الكبير " كان فى صالح بعض أولئك الذين نجوا كما يوضح الجدول السابق .

إذ يبدو واضحًا أن رواتب خدام الأوقاف كانت أعلى فى النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى مما كانت عليه فى النصف الأول من القرن نفسه . وبما أن كل هذه الأرقام جاءت من خمسينيات القرن الرابع عشر الميلادى ، فإن تأثيرات نقص السكان على الرواتب واضحة تمامًا . ومن سوء الحظ أننا لا نملك مصدراً مثل ابن فضل الله العمرى يمكن أن نركن إليه فى وضع تقدير للأسعار . وعلى أية حال ، فإننا ، اعتماداً على عدد محدود من قوائم الأسعار التى أوردتها المصادر ، نستطيع أن نقدِّر أن مبلغ ٢٥ درهمًا كـان مبلغًا مناسبًا لشـراء إردب القمح ، وأن ما بين ٢٠ - ٢ درهمًا كان مناسبًا لشراء إردب الشعير أو الفول ، وما بين نصف درهم ودرهمين لشراء الرطل من لحم البقر ، على حين أن ما ورد بشأن أسعار الدجاج كان من الندرة بحيث لا يسمح بوضع أية تقديرات(١٠٥) .

ومتوسط الأجر فى هذه الفترة ٥٦ درهمًا فى الشهر حسبما ورد فى المصادر(١٠٦). ومن بين الخمس وستين حالة ، كانت إحدى وخمسون حالة (٧٩ بالمائة) تحقق ما بين ٣٠ - ٤٠ درهمًا فى الشهر ، مع أن أربعين فى الشهر كانت الأكثر شيوعًا وبما أن وضع متوسط للأجور قد يكون خادعًا إلى ما هنا ، فإننى سوف انتقل إلى دراسة القوة الشرائية لخادم الوقف الذى يتقاضى أربعين درهمًا فى الشهر .

وهكذا ، فإن فحص المعلومات المتعلقة بالرواتب والأسعار فى هذه الفترة يخرج لنا بنتائج مختلطة . إذ إن أناسًا كثيرين قد تحسنت أحوالهم عن المتوسط بفضل ما حدث من تغيرات سكانية نتيجة الوباء . بيد أن الفقراء كانوا هم الأكثر تعرضًا من غيرهم للمعاناة الناجمة عن المرض ، إذ كانت منازلهم تشكو البرد ونقص الشروط الصحية .

كما أن منظر الجثث مطروحة فى الشوارع كانت تذكرة صارمة بأن الفوائد التى حملتها الأجور العالية كانت من نصيب الذين نجوا فقط . ويجب أن أضيف إلى هذا تحذيراً آخر ؛ هو أننى أخذت فى اعتبارى الأسعار المعتدلة فقط . وقد شهد النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى بداية سلسلة من الأزمات الخطيرة فى الحياة الاقتصادية لدولة سلاطين المماليك . إذ تزعزعت الأسعار بصورة متزايدة ، كما خيمت على عقول الناس مخاوف نقص الطعام بل والمجاعة مع الوباء . ولاينبغى للقارئ أن ينسى أن الاعتدال والحياة الطبيعية كانت أبعد ما تكون عن الحياة فى تلك السنوات ، بل إن الأمور ازدادت سوءاً فى السنوات التى تلتها .

١٤٠١ - ١٤٥٠م

تدخل ضمن هذه الفترة الأزمة العظمى التى ألمت بالمجتمع فى عصر سلاطين المماليك وبداية محاولات استعادة الرخاء الذى عرفته الأزمنة السابقة . وقد أخذت الأزمة عدة أشكال ؛ ففى بداية القرن انهار النظام النقدى . والأسباب الحقيقية لهذا الحدث غير واضحة . وعلى أية حال ، حل الدرهم من الفلوس محل الدرهم الفضة قاعدة سعرية تحسب على أساسها الأسعار والرواتب . هذه العملة الجديدة استمرت فى تناقص قيمتها على امتداد الفترة المملوكية ، مما يجعل من الصعب مقارنة ما ورد عن الأسعار والرواتب فى فترات مختلفة من القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى والقرن العاشر الهجرى / السادس عشر الميلادى . ومع هذا ، كان الدرهم الفلوس فيما بين سنة ١٤٠٨م وسنة ١٤٥٠م ثابتاً بما يكفى لجعل المقارنة ممكنة[١٠٧].

بالإضافة إلى ذلك ، جرت على القاهرة اضطرابات سياسية واقتصادية واجتماعية لاسيما فى السنوات الباكرة من هذا القرن . وقد أدى المزيج الذى جمع بين هبوط قيمة العملة ونقص الإنتاج الزراعى والأوبئة وعدم الاستقرار السياسى إلى جعل الحياة صعبة على جميع السكان . وحسب رواية المقريزى أفاد الحرفيون المهرة من هذه الأزمة السكانية المستمرة ؛ فقد تزايدت أجورهم أضعافاً ، ولم يبق من هذه الطائفة سوى قلة لأن معظمهم مات فى الوباء ولايجد الإنسان واحداً منهم إلا بعد طول بحث ومشقة بالغة[١٠٨].

أما بالنسبة للمساكين والفقراء فإن غالبهم مات من الجوع والبرد بحيث لم تبق منهم سوى شرذمة صغيرة(١٠٩). وعلى أية حال ، فإن هذه الأزمة لم تستمر ، وبحلول عشرينيات القرن الخامس عشر كان قدر من الاستقرار قد تحقق . ومن ثم فإنه من الممكن أن نتناول هذه الفترة باعتبارها وحدة زمنية . ولم يحدث سوى فى الخمسينيات، مع حدوث دورة أخرى من الغلاء، أن تحولت الأسعار والأجور مرة ثانية . وماورد عن الأجور فى هذه الفترة موجود فى الجدول (٣ – ٥) .

وعندما نأتى إلى ما ورد عن الأسعار نجد الحظ يحالفنا . وهذه الفترة التى كتب أخبارها إثنان توليا وظيفة المحتسب هما المقريزى وبدر الدين العينى ، تمثل ذروة ما وصلنا من المعلومات الاقتصادية فى المؤرخات . إذ كانت الأسعار المعتدلة للإردب من القمح أو الشعير أو الفول يمكن تقديرها بسعر ٢٠٠ و١٥٠ و ١٥٠ درهم فلوس على التوالى(١١٠). وكان لحم البقر يباع بسعر ما بين أربعة وخمسة دراهم للرطل ، أما الضأن فكان بضعف هذا السعر(١١١). وليس ممكنًا تقدير سعر الدجاجة .

ومتوسط الراتب حسب ما أوردته المصادر ٢٦٦ درهم فلوس فى الشهر . ونصف ما ورد عن الرواتب تقريبًا (٤٨ بالمائة) فى هذه الفترة يتراوح ما بين مائتين وثلاثمائة درهم . والمدى الكلى للرواتب أوسع كثيرًا مما هو فى الفترات السابقة . وربما يكون هذا راجعًا إلى اتساع مدى من أنشأوا هذه الأوقاف . وعندما صار الوقف شكلاً أكثر شعبية من أشكال التدين ، فقد اتسع نطاق الأشخاص الذين كانوا يوقفون الأوقاف ، مما جعل من الصعب تأسيس مستوى معيارى واحد للرعاية . فعلى سبيل المثال ، من الممكن تمامًا أنه كان بوسع أى شخص أن يعول عائلة بمبلغ ٢٠ أو ٥٠ أو ٦٠ درهم فلوس شهريًا . ومن الواضح أن هذه الأرقام مستمدة من الأوقاف الصغيرة ، التى كان موظفوها لهم مصادر أخرى لا نعرفها للدخل .

وعلى أية حال ، فإننا نبدأ بأخذ ٢٧٠ درهم فلوس باعتباره راتبًا شهريًا قياسيًا وكان الإردب من الخبز يكلف ٢٨٤ درهم فلوس (١,٤٢×ثمن القمح) . وعند هذا الثمن يمكن لمائتين وسبعين درهم فلوس أن تشترى ٠,٩٥١ من الإردب ، أو ٢٧١ رطلاً من الخبز . وهذه الكمية تمثل تناقصًا كبيرًا عن الفترة السابقة والواقع أنها أقل قليلاً من

جدول (٣-٥) رواتب خدام الأوقاف بالقاهرة ١٤٠١ - ١٤٥٠م

الراتب « درهم / شهر »	العـــدد
٢٠	١
٥٠	٤
٦٠	١
١٠٠	٥
١١٢,٥	١
١٣٠	١
١٣٥	٣
١٥٠	٢
١٥٧,٥	١
٢٠٠	٧
٢٥٠	١
٢٧٠	١٦
٣٠٠	٥
٣٦٠	٢
٤٠٠	٢
٤٠٥	١
٤٥٠	٢
٥٤٠	٢
٦٠٠	١
٦٩٧,٥	١
٨١٠	١
٨٣٢,٥	١
الإجمـالى	٦١

الرقم الوارد فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى . فهذه الكمية من الخبز كانت تكفى طعام ٤,٧ من البالغين شهرياً ، وإضافة معدل الخبز يمكن أن يصعد بالرقم إلى ٦,٢ من البالغين .

وهكذا ، فإنه على الرغم من تعليقات المقريزى ، فإنه سوف يبدو أن القوة الشرائية لخدام الوقف قد رجعت إلى قيمتها قبل الوباء فى خلال عقود قليلة من الزمان . ويجب أن يكون ماثلاً فى الذهن أن المقصود بتعليقات المقريزى كان وصف الأزمة التى حدثت فى بواكير القرن ، على حين كانت الأرقام الواردة هنا خاصة بالعقود الأربعة التالية . وهكذا يخرج المرء بانطباع قوى مؤداه أن الاقتصاد فى عصر الجراكسة استعاد توازنه بعد نهاية الأزمة بوقت قصير وعاد إلى عملة مستقرة .

جدول (٤-٥) رواتب خدام الأوقاف بالقاهرة ١٤٥١ - ١٥٠٠م

الراتب درهم فلوس/شهرياً	العـــدد
١٠	١
١٥	١
٣٠	١
٥٠	٣
٦٠	٢
١٠٠	٢
١٥٠	٨
٢٠٠	٣
٢٥٠	٥
٣٠٠	٣
٣٧٥	١
٤٠٠	١
٥٠٠	١
٦٠٠	١
الإجمـالى	٣٣

١٥٤١ – ١٥٠٠م

تميز النصف الأخير من القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى بقدر كبير من الاستقرار السياسى . ومعظم هذه الفترة داخل عهد السلطان قايتباى ، الذى يمثل عهده أطول عهد فى عصر سلاطين المماليك . وكانت تلك فترة شفاء من الآثار الوبيلة لما حدث فى النصف الأول من القرن ، وعودة محمودة إلى الاستقرار السياسى والاقتصادى . وعلى أية حال استمر تناقص قيمة العملة النحاسية مما أسهم فى المزيد من الغلاء[١١٢] . والمعلومات الخاصة بالرواتب موضحة فى الجدول ٤ – ٥ .

أما بالنسبة للأسعار فيبدو أنها اختلفت بقدر واضح أثناء تلك الفترة . وكثير من الأرقام التى لدينا نتيجة لفترات نقص الطعام . ويمكن تقدير الأرقام المعتدلة بـ ١٤٠ و١٣٠ و ٩٠ درهم فلوس على التوالى لإردب القمح أو الشعير أو الفول[١١٣]. وكان لحم البقر يباع مابين ٥ – ١٠ درهم فلوس للرطل بحسب الموقف الاقتصادى، بينما تراوح سعر رطل الضأن ما بين ٧ و ١٤ درهم فلوس[١١٤]. أما أسعار الدجاج فهى غير متاحة .

ومتوسط الراتب فى هذه الفترة ١٩٢ درهم فلوس شهريًا . وبينما كان معظم ماورد عن الأسعار ١٥٠ درهم فلوس فى الشهر ، نجد تسع عشرة حالة (٥٨ بالمائة) تتراوح مابين ١٥٠ و ٣٠٠ درهم فلوس شهريًا . ولهذا السبب سوف اتخذ مبلغ ٢٠٠ درهم فلوس / شهر رقمًا قياسيًا .

وإذا ما كان الثمن المعتدل لإردب القمح فى هذه الفترة ١٤٠ درهم فلوس ، فإن إردب الخبز (١,٤٢ × ثمن القمح) كانت تكلفته ١٩٩ درهم فلوس . وعند هذا السعر فإن مبلغ ٢٠٠ درهم فلوس كان يمكن أن يشترى ١,٠١ إردب من القمح أو ٢٨٧ رطلاً من الخبز فى الشهر . هذه الكمية من الخبز كان يمكن أن تطعم ٤,٩ من البالغين شهريًا . وإضافة راتب الخبز ثلاثة أرغفة يوميًا سوف يرفع الرقم إلى ٦,٤ من البالغين .

هذه الأرقام تساوى تقريبًا الأرقام فى الفترة السابقة . وتكشف هذه الحقيقة عن قدر من الاستقرار فى القوة الشرائية . ومع هذا ، يجب أن ندرك أن غالبية ما ورد عن

الرواتب من هذه الفترة كانت أقل من ٢٠٠ درهم فلوس شهرياً . وفضلاً عن ذلك فإن الفترات العديدة للغلاء ، سواء بسبب نقص الطعام أو هبوط قيمة العملة ، كثيراً ما حدثت في تلك الفترة .

١٥٠١ - ١٥١٧م

تضم هذه الفترة السنوات الأخيرة في عمر سلطنة المماليك . وهي فترة يصعب الحكم عليها في ضوء الفئات الاقتصادية . إذ إن ما ورد منها عن الأسعار قليل، مع أن وثائق الأوقاف تقدم كمية معتبرة من المعلومات عن الرواتب . وقد تناقصت قيمة العملة النحاسية (الدرهم الفلوس) بشكل جذري قياساً إلى الدينار والدرهم الفضة(١١٥) والمعلومات الخاصة بالرواتب في تلك الفترة موضحة في جدول (٥ - ٥).

ومتوسط الراتب في هذه الفترة ٣٨٢ درهم فلوس في الشهر . ومن بين الحالات الاثنتين والأربعين ، كانت هناك اثنتان وعشرون (٥٢ بالمائة) في مدى يتراوح بين ٣٠٠ إلى ٦٠٠ درهم فلوس شهرياً ، مع مبلغ ٤٠٠ درهم فلوس الأكثر شيوعاً في المصادر . ومرة أخرى ، فإننا إذا ما نظرنا إلى التفاوت الكبير في الرواتب يبدو من الأفضل أن نبدأ بدراسة القوة الشرائية للمبلغ الأكثر شيوعاً بين مبالغ الرواتب.

وهنا يشكل غياب المعلومات عن الأسعار مشكلة خطيرة . فالأرقام الواردة عن سعر إردب القمح تتراوح ما بين دينار أشرفي وديناربن ، أي ما يعادل ما بين ٤٠٠ إلى ٨٠٠ درهم فلوس ، بيد أن هذه تمثل الأسعار المرتفعة(١١٦). وأقرب ما يمكن للمرء أن يجده عن السعر المعتدل لسعر القمح هو تعليق ابن إياس عن سنة ٩١٧هـ / ١٥١١م حينما ارتفع سعر إردب القمح من نصف دينار أشرفي إلى دينار واحد للإردب . وإذا افترض المرء أن متوسط سعر الإردب من القمح ٣٠٠ درهم فلوس (= $\frac{٣}{٤}$ أشرفي) فلابد إذن أن إردب الخبز كان يكلف ٤٢٦ درهم فلوس . وعند هذا السعر يمكن لراتب قدره ٤٠٠ درهم فلوس أن يشتري ٠,٩٤ من الإردب ، أو ٢٦٨ رطلاً من الخبز كل شهر . وكانت هذه الكمية تكفي طعام ٤,٦ من البالغين شهرياً وإذا أضاف المرء راتب الخبز بمقدار ثلاثة أرطال يومياً ، فإنه كان يمكن إطعام ٦,١ شخص بالغ بهذا الراتب .

جـــدول (٥ - ٥)

الراتب « درهم / شهر »	العدد
٢٦,٧	١
٣٦	١
٩٦	١
١٢٠	١
٢٠٠	٣
٢١٣,٣	١
٣٠٠	٥
٣٣٣,٣	٤
٤٠٠	١٣
٤٨٠	١
٥٠٠	٤
٦٠٠	٤
٦١٢	٢
٨٠٠	١
الإجمـــالى	٤٢

هذه الأرقام كانت تمثل انخفاضًا متواضعًا عن تلك الأرقام الواردة فى الفترة السابقة . وعلى أية حال ، فإنها عمومًا تتسق مع القوة الشرائية التى وردت أرقامها فى الفترات السابقة ، باستثناء النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى . ومن الصعب أن نقرر لماذا تناقصت القوة الشرائية فى هذه الفترة . وربما تكون الزيادة السكانية قد أثرت على الأسـعـار والرواتب ، أو أن الرواتب فى المؤسسات الوقفية ربما لم تتناسب مع تناقص قيمة العملة[١١٧]. وبما أن هذه الأرقام مستمدة إلى حد ما من معلومات محدودة ، ربما لا يكون من الضرورى محاولة استخراج الكثير منها أساسًا .

ونتائج هذا التحليل تؤدى بنا إن استنتاج أن الرواتب ارتفعت فعلاً بشكل حقيقى فى أعقاب الفناء الكبير . وبغض النظر عن هذا الارتفاع الاستثنائى ، فإنه يبدو أن القوة الشرائية لخدام الأوقاف قد بقيت مستمرة تماماً . وقد تم تلخيص الأرقام فى جدول (٦ - ٥) .

وعلى العموم ، يبدو واضحاً أن خدام الأوقاف كانوا يتقاضون رواتب تكفى لتوفير الغذاء الكافى لعدد يتراوح بين أربعة وسبعة أشخاص . وكان معنى هذا أنه طالما بقيت الأسعار معتدلة ، فإن ما يكسبونه كان يكفى لإعالة عائلاتهم بأغذية من الحبوب مملة ولكن ثابتة المقدار . ونادراً ما كانوا يرون اللحم ، ولكنهم ربما كانوا قادرين على تدعيم غذائهم بالأسماك والبيض ومختلف الخضروات ومن سوء الحظ، أن هذه الصورة اللطيفة نسبياً لحياة الفقراء الذين كانوا يتقاضون رواتب هى صورة زائفة إلى حد ما . وكما سنرى فى الفصل التالى ، لم تكن الأسعار معتدلة على الدوام ، وعندما لا تكون معتدلة ، لم يكن بوسع الكثير من الناس أن يطعموا أنفسهم أو عائلاتهم .

جدول (٦-٥) الرواتب القياسية لخدام الوقف بالقاهرة ١٢٩٩-١٥١٧م

الفـــترة	الراتب القياسى	القوة الشرائية إردب الخبز
١٢٩٩ - ١٣٤٦ م	٢١ درهماً	٢٨١
١٣٤٧ - ١٤٠٠م	٤٠ درهماً	٣٢١
١٤٠١ - ١٤٥٠م	٢٧٠ درهم فلوس	٢٧١
١٤٥١ - ١٥٠٠م	٢٠٠ درهم فلوس	٢٨٧
١٥٠١ - ١٥٧م	٤٠٠ درهم فلوس	٢٦٨

ملحق : رواتب خدام الوقف فى القاهرة زمن المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٧م)

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٦٩٨هـ/١٢٩٩م	قيِّم	١٢	جامع	٢٠ درهم نقرة	دار الوثائق ١٧/٣
٦٩٨هـ/١٢٩٩م	بواب	٣	جامع	٢٥ درهم نقرة	دار الوثائق ١٧/٣
٦٩٨هـ/١٢٩٩م	سطحى	٢	جامع	٢٥ درهم نقرة	دار الوثائق ١٧/٣
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	فراش	١	خانقاه	١٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	بواب	١	خانقاه	١٢ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	رشاش	١	خانقاه	١٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	قيِّم	١	رباط	١٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	بواب	١	رباط	١٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	رشاش	١	رباط	١٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	قيم	١	قبة	٣٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧٠٧هـ/١٣٠٨م	بواب	١	قبة	٣٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٢٣/٤
٧١٧هـ/١٣١٧م	خادم	١	ضريح	٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٣ / ١٤
٧٢٩هـ/١٣٢٩م	خادم/بواب	١	قبة	٥٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٣٦٦/٥٤
٧٢٩هـ/١٣٢٩م	فراش	١	خانقاه	٢٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٣٦٦/٥٤
٧٢٩هـ/١٣٢٩م	قيم	١	خانقاه	٢٠ درهم نقرة	دار الوثائق ٣٦٦/٥٤
٧٤٤هـ/١٣٤٤م	بواب	١	مسجد	٢٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٥ / ٣٤
٧٤٤هـ/١٣٤٤م	فراش	٢	مسجد	٢٥ درهم نقرة	دار الوثائق ٥/ ٣٤
٧٥٧هـ/١٣٥٦م	فراش	٤	مدرسة	٣٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاق ق٣١٩٥ص٣١
٧٥٧هـ/١٣٥٦م	قيم	٢	مدرسة	٣٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاق ق٣١٩٥ص٣١
٧٥٧هـ/١٣٥٦م	بواب	٢	مدرسة	٣٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاق ق٣١٩٥ص٣١
٧٥٧هـ/١٣٥٦م	خادم	٢	مدرسة	٣٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاق ق٣١٩٥ص٣٢

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	خادم	١٠	قبة	١٠٠ درهم نقرة(٥) ٢٠٠ درهم نقرة(٥)	ابن حبيب ، تذكرة النبيه، جـ٣، ص٤٠٦-٤٠٧
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	فراش	٢٠	مدرسة	٤٠ درهم نقرة(١٨) ٥٠ درهم نقرة(٢)	ابن حبيب ، تذكرة النبيه، جـ٣، ص ٤٠٧- ٤٠٨
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	قيِّم	٢٠	مدرسة/قبة	٤٠ درهم نقرة(١٨) ٥٠ درهم نقرة(٢)	ابن حبيب ، تذكرة النبيه، جـ٣، ص ٤٠٨
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	بواب	٢	مدرسة	٤٠ درهم نقرة	نفسه ، جـ٣،ص ٤٠٨
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	سطحى	١	مدرسة	٤٠ درهم نقرة	نفسه ، جـ٣،ص ٤١٣
٧٦٠هـ/١٣٥٩م	كناس	٢	مدرسة	٤٠ درهم نقرة	نفسه ، جـ٣، ص ٤١٣
٨١٠هـ/١٤٠٨م	قائم	١	خانقاه	٥١ ٢/٣ درهم نقرة	دار الوثائق ٣٥٥/٥٣
٨١٠هـ/١٤٠٨م	فراش	١	خانقاه	٦١ ٢/٣ درهم نقرة	دار الوثائق ٣٥٥/٥٣
٨١٠هـ/١٤٠٨م	قائم	١	رباط	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٦٥/١١
٨١٣هـ/١٤١٠م	بواب/فراش	١	مدرسة	١٣٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٦٨/١١
٨١٥هـ/١٤١٢م	فراش/قيم	١	جامع	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٠/١١
٨١٥هـ/١٤١٢م	بواب	١	جامع	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٠/١١
٨١٧هـ/١٤١٤م	فراش	١	مسجد	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٦/١٢
٨١٨هـ/١٤١٦م	كنّاس	١	خانقاه	٢٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٦/١٢
٨٢٣هـ/١٤٢٠م	فراش	١٠	خانقاه	٣٠ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق٩٢٨ ص٥٢
٨٢٣هـ/١٤٢٠م	خادم	٢	خانقاه	٤٠ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق٩٢٨ ص٥٢
٨٢٣هـ/١٤٢٠م	السجاجيد	١	خانقاه	٣٠ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق٩٢٨ ص٥٤
٨٢٣هـ/١٤٢٠م	كناس	٤	خانقاه	٣٠ (٢) ، ٤٥ ٦٠ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق٩٢٨ ص٥٥
٨٢٣هـ/١٤٢٠م	بواب	١	خانقاه	٣٠ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق٩٢٨ ص٥٩

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٨٢٤هـ/١٤٢١م	بواب/فراش	١	قبة	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٦/١٢
٨٢٤هـ/١٤٢١م	فراش/بواب	١	مدرسة(؟)	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٦/١٢
٨٢٧هـ/١٤٢٤م	بواب	١	مدرسة	٤٠٠ درهم فلوس ٢٠٠	Derrag, L'Scte,p.4
٨٢٧هـ/١٤٢٤م	فراش	٤	مدرسة	درهم فلوس	Derrag, L'Scte,p.4
٨٢٧هـ/١٤٢٤م	كناس	١	مدرسة	٢٠٠ درهم فلوس	Derrag, L'Scte,p.5
٨٢٨هـ/١٤٢٥م	قيم / بواب/ فراش	١	جامع	٦٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٧٨/١٣
٨٣٣هـ/١٤٣٠م	بواب	١	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ج ١٨٨
٨٣٣هـ/١٤٣٠م	فراش	١	جامع	٢٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ج ١٨٨
٨٣٣هـ/١٤٣٠م	بواب/ فراش / قيم	١	مدرسة	٤٥٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ١٠٢١
٨٣٣هـ/١٤٣٠م	بواب/فراش	١	مسجد	٤٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٣ / ٨٤
٨٣٤هـ/١٤٣٠م	فراش	١	مدرسة	١٥درهم أشرفى ومؤيدى	Derrag, L'Scte,p.31
٨٣٤هـ/١٤٣٠م	بواب	١	تربة	١٥درهم أشرفى ومؤيدى	Derrag, L'Scte,p.49
٨٣٦هـ/١٤٣٣م	بواب	١	تربة	٢٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ١٠٢١
٨٣٧هـ/١٤٣٤م	فراش	١	مدرسة	١٥درهم أشرفى ومؤيدى	Derrag, L'Scte,p.54
٨٣٧هـ/١٤٣٤م	بواب	١	رباط	٧/١٢ أفلورى أو دينار أشرفى	دار الوثائق ٩٠/١٥
٨٣٧هـ/١٤٣٤م	فراش	١	رباط	٥/١٢ أفلورى أو دينار أشرفى	دار الوثائق ٩٠/١٥
٨٤٣هـ/١٤٣٩م	بواب	١	مسجد	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٩٠/١٥
٨٤٥هـ/١٤٤١م	بواب	١	جامع	٦٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٣٧١/٥٤
٨٤٥هـ/١٤٤١م	فراش	١	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٣٧١/٥٤

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٨٤٦هـ/١٤٤٢م	فراش	١	جامع	٢٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٦/١٠١
٨٤٦هـ/١٤٤٢م	قيم	١	جامع	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٦/١٠١
٨٤٩هـ/١٤٤٦م	بواب	١	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٦/١٠٥
٨٤٩هـ/١٤٤٦م	فراش	٢	جامع	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٦/١٠٥
٨٤٩هـ/١٤٤٦م	فراش/كنا	١	جامع	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٦/١٠٥
٨٥١هـ/١٤٤٧م	قيم	٢	مدرسة	٢٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاف /ق١١٤٣
٨٥١هـ/١٤٤٧م١	فراش	٢	مدرسة	٤٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاف /ق١١٤٣
٨٥هـ/١٤٤٧م	بواب	١	مدرسة	٦٠ درهم نقرة	وثائق الأوقاف /ق١١٤٣
٨٥٢هـ/١٤٤٨م	بواب	١	تربة	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٧/١٠٦
٨٥٢هـ/١٤٤٨م	بواب/فراش	١	مسجد	٢٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٧/١٠٧
٨٦٢هـ/١٤٥٨م	قيم	١	تربة	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٨/١١٧
٨٦٤هـ/١٤٦٠م	قيم	١	تربة	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٠/١٢١
٨٦٦هـ/١٤٦٢م	تُربى	١	تربة	٦٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢١/١٣٣
٨٦٨هـ/١٤٦٣م	بواب	١	تربة	١٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢/١٤٠
٨٧٠هـ/١٤٦٦م	بواب	١	تربة	٤٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٣/١٤٧
٨٧٠هـ/١٤٦٦م	تربى	١	تربة	٢٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٣/١٤٨
٨٧٢هـ/١٤٦٨م	قيِّم	١	تربة	٥٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف / ق١٨ ١٠
٨٧٩هـ/١٤٧٤م	فراش	٤	جامع	٢٥٠ درهم فلوس ٢٥٠	وثائق الأوقاف ق٨٨٦ص١٣٦
٨٧٩هـ/١٤٧٤م	كناس	١	جامع	درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق٨٨٦ص١٣٧
٨٧٩هـ/١٤٧٤م	بواب	٢	جامع	٢٠٠ , ٣٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق٨٨٦ص١٢٨-١٢٩
٨٨٠هـ/١٤٧٥م	قيم	١	مكتب السبيل	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٧/١٧٧

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٨٨٢هـ/١٤٧٧م	تربى/ بواب/ فراش	١	مكتب/تربة	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٨٤/٢٨
٨٨٧هـ/١٤٨٢م	تربى/قيم	١	تربة	$\frac{١}{٢}$ دينار	دار الوثائق ١٩٢/٢٩
٨٨٧هـ/١٤٨٢م	تربى	١	تربة	٦٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٩١/٢٩
٨٨٧هـ/١٤٨٢م	تربى	١	تربة	١٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٩٣/٢٩
٨٩٠هـ/١٤٨٥م	بواب	١	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٩٨/٣١
٨٩٠هـ/١٤٨٥م	فراش	٤	جامع	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٩٨/٣١
٨٩٠هـ/١٤٨٥م	فراش الميضأة	١	جامع	٢٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٩٨/٣١
٨٩٥هـ/١٤٩٠م	قيم	١	تربة	٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٠٧/٣٣
٨٩٩هـ/١٤٩٤م	بواب	١	تربة	٥٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٨٣/٢٨
٨٩٩هـ/١٤٩٤م	بواب	١	جامع	٦٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ١٨٣/٢٨
٩٠٢هـ/١٤٩٧م	فراش	٢	جامع	١٥٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢١/٣٥
٩٠٢هـ/١٤٩٧م	بواب	١	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢١/٣٥
٩٠٣هـ/١٤٩٨م	بواب/فراش	١	مكتب السبيل	$\frac{١}{٢}$ درهم فضة	دار الوثائق ٢٢١/٣٥
٩٠٣هـ/١٤٩٨م	تربى	١	تربة	١٥ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢١/٣٥
٩٠٨هـ/١٥٠٢م	قيم	١	مسجد	٤٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢٧/٤٣
٩٠٨هـ/١٥٠٢م	بواب	١	تربة	٢٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٢٢٧/٤٣
٩٠٨هـ/١٥٠٢م	بواب	٢	مدرسة	٢٥ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق ١٠١٩
٩٠٨هـ/١٥٠٢م	فراش	٢	مدرسة	٢٥ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق ١٠١٩
٩٠٨هـ/١٥٠٢م	كناس الميضأة	١	مدرسة	١٦ درهم ونصف	وثائق الأوقاف ق ١٠١٩
٩٠٩هـ/١٥٠٤م	فراش	١	مسجد	٥٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٤٦٧

التاريخ	الوظيفة	العدد	الموقع	الراتب الشهرى	المصدر
٩٠٩هـ/١٥٠٤م	بواب	١	مسجد	٥٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٤٦٧
٩١١هـ/١٥٠٥م	بواب	٢	مدرسة	٦١٢ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص١٨٩
٩١١هـ/١٥٠٥م	فراش	٦	مدرسة	٤٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص١٩١
٩١١هـ/١٥٠٥م	فراش	٤	قبة/خانقاه	٤٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص١٩٩
٩١١هـ/١٥٠٥م	فراش	١	ميضأة/الخانقاه	٣٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص١٩٩
٩١١هـ/١٥٠٥م	بواب	٢	قبة/خانقاه	٦٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٢٠٠
٩١٢هـ/١٥٠٧م	قيم	١	تربة	٢٤ درهم نقرة	دار الوثائق ٤١/٢٦٢
٩١٢هـ/١٥٠٧م	كناس	١	مدرسة	٣٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٣٨/٢٤٠
٩١٢هـ/١٥٠٧م	بواب	١	تربة	٤٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٣٨/٢٤٠
٩١٢هـ/١٥٠٧م	خفير	١	تربة	٢٠٠ درهم فلوس	دار الوثائق ٣٨/٢٤٠
٩١٥هـ/١٥١٠م	بواب	١	تربة	٣٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ١٠٢٠
٩١٦هـ/١٥١٠م	قيم	١	تربة	١٢٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٩٠١ص٢٨
٩١٦هـ/١٥١٠م	تربى	١	تربة	٩٦ درهم فلوس	دار الوثائق ٤٢/٢٧٠
٩١٧هـ/١٥١١م	قيم	١	تربة	٣٦ درهم فلوس	دار الوثائق ٤٢/٢٧٠
٩١٧هـ/١٥١١م	فراش	٢	مدرسة	٢٠٠، ٨٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٩٠١ص٥-٧٦
٩١٧هـ/١٥١١م	بواب	١	مدرسة	٥٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٩٠١ص٧٦
٩١٩هـ/١٥١٣م	قيم	١	تربة	٢ درهم ونصف	دار الوثائق ٤٣/٢٧٩
٩٢٢هـ/١٥١٦م	بواب	١	جامع	٤٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٥٠٦
٩٢٢هـ/١٥١٦م	فراش	٢	جامع	٣٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٥٠٧
٩٢٢هـ/١٥١٦م	بواب	٢	قصر	٦٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٥١٠
٩٢٢هـ/١٥١٦م	فراش	١	قصر	٥٠٠ درهم فلوس	وثائق الأوقاف ق ٨٨٢ص٥١٠

هوامش الفصل الخامس

(١) عن بيوت الأغنياء انظر :

Begrens - Abousif, Azbakiyya and its Environs; J/C/ Garcin, B. Maury, J.Revault and M.Zakaria, Palais et maisons du Caire : L, Epoque mameluke (XIIIe - XVI siécles), Paris, 1982; Mona Zakaria, Deux Palais du Caire Mediéval : Waqfs et architectur, Paris, 1983 .

(٢) Hazem Sayyed, " The Rab'in Cairo : A Window on Mamluk Architecture and Urbanism, " Ph.D.dissertation, MIT, 1987 .

(٣) Marcel Clerget, Le Cairo, Cairo, 1943, i, pp. 316 - 7 .

وردت عند : A . Raymond, " The Rab': : A type of Collective Housing in Cairo During the Ottoman Period. " Architecture as symbol and Self - Identity, Proceedings of Seminar Four in the series Architectural Transformations in the Islamic World, held in Fez, Marocco, 9 - 12 October 1979, p. 56. cited in Sayyed, "Rabc " p. 57 .

وعن الملامح المعمارية لكل من " الدور قاعة" والإيوان انظر :

Hazem I. Sayyed. " The Development of the Cairene Qa'a: Some Considerations, " AI23 (1987), pp. 31 - 53 .

(٤) Sayyed, " Rabc ", p. 96 .

(٥) Ibid., pp. 59 - 60 .

(٦) Ibid., p. 60 .

(٧) Ibid.

(٨) Ibid.

(٩) Ibid.

(١٠) Laila Ali Ibrahim, " Middle Class Living units in Mamluk Cairo : Architecture and Research Papers, 14 (Desember, 1968), pp. 24 - 30 .

(١١) Gil, Documents, pp. 485 - 509 .

والمنزلان الأخيران فى القائمة تم تأجيرهما سنة ١٢٤٧ واستطاع سيد أن يقدر قيمة البيع لبعض الرباع ، ولكن هذا لا يخبرنا عن نوعية الإيجار الذى كان يُدفع . انظر :

Sayyed, "Rabc ". p. 100 .

(١٢) Gil, Documents, pp. 485 - 509 .

(١٣) Sayyed, "Rabc ", p. 93 .

ويتناول باعتباره " ربع " . وفى الصفحة السابقة يشير سيد أيضاً إلى مبانى تجارية كبيرة تضم خمساً وسبعين طبقة وتسمى الدور أيضاً .

(١٤) كان المبنى فى أصله من إنشاء الظاهر بيبرس ، وثيقة رقم ١٢٦/٢٠ من دار الوثائق ، نشرها سيد . Rab', pp. 416 - 26 .

(١٥) Ibid., p. 97 .

(١٦) Ibid.

(١٧) كانت الأمهات تعشن مستقلات عن الأبناء الكبار ، وفى حالة واحدة كانت هناك امرأة وأبوها وجدها يعيشون جميعاً فى وحدات منفصلة . . Sayyed, " Rabc ", p. 97 .

(١٨) Waldyslaw Kubiak and George T. Scanlon, Fustat Expedition Final Report, Vol. II: Fustat-C, Winona lake IN, 1989, p. 10 .

(١٩) Ibid., p. 11 .

(٢٠) Ibid., p. 59 .

(٢١) بصفة خاصة ، عدم وجود فناء هو الذى يميز من الناحية العملية هذه البيوت عن كل البيوت التى كشفت الحفائر عنها من قبل فى الفسطاط . . Ibid., p. 30 .

(٢٢) Ibid., p. 11 .

وعن الأعمال المائية والصحية فى الفسطاط انظر :

George Scanlon, " Housing and Sanitation : Some Aspects of Medieval Islamic Public Service, " in A.H. Hourani and S.M.Atern (eds.), The Islamic City : A Colloquium, Oxford, 1970, pp. 179 - 94 .

(٢٣) Kubiak and Scanlon, Fustat, p. 31 .

ونتائج الحفائر التى قامت بها هيئة الآثار المصرية فى موقع مجاور توضح وجود هذه الصناعات ، على الرغم من أن هذه النتائج لم تنشر .

(٢٤) هنا يستخدم مصطلح " حوش " بشكل مانع للإشارة إلى نوع من الإسكان . كما أن المصطلح استخدم أيضاً فى الفترة المملوكية للإشارة إلى أى نمط من الإحاطة مثل الإحاطة بمدافن العائلة أو الامتداد غير المسقوف لحجرة من الحجرات .

(٢٥) Nelly Hana, Habiter au Caire : La Maison mayenne et ses habeitants aux XVIIe et XVIII e siécles, Cairo 1991, p. 70.

وتشير نيللى حنا إلى الحوش بنطق مختلف .

(٢٦) Ibid.

(٢٧) Ibid.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid., pp. 198 - 9 , Figs. 42 , 43 .

وموضع سكن الفقراء في الأزبكية مدهش إلي حد ما لأن هذه المنطقة كانت تستخدم أصلاً في القرن الخامس عشر للنزهة وسكنى النخبة المملوكية . انظر :

Behrens - Abouseif, Azbakiyya.

(٣٠) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ١٣٩ .

(٣١) نفسه .

(٣٢) نفسه . ومصطلح " بزادرة " ربما يشير أيضًا إلى مدربى الصقور أو الفلاحين ، انظر :

R. Dozy, Supplément aux dictionaires Arabes, Leiden, 1881, i, p. 81 .

(٣٣) قارن بين أجرة ٥, درهم فى القائمة التى ذكرناها من قبل . هذا الرقم قد يكون عاليًا إلى حد ما ولابد أنه كان بعيدًا عن متناول كثير من الأسر الفقيرة . قارن بمعلومات الأجور فيما يلى .

(٣٤) لم تكن المنطقة شمال القاهرة قاصرة على سكن الفقراء بأى حال . فخلال عصر المماليك البحرية كان هناك عدد من أفراد النخبة المملوكية قد بنوا مساجدًا وقصورًا فى هذه المنطقة ، انظر :

Doris Behrens - Abouseif, " The Northern Extension of Cairo under the Mamluks, " AI 17 (1981), pp. 157 - 9 .

(٣٥) لا يحدد المقريزى عدد الأحواش بالمنطقة .

(٣٦) Joos Van Ghistele, Voyage en Egypt, Cairo 1976, p. 18 .

وفي نفس الصفحة لاحظ جيستل أنه داخل أسوار القاهرة غالبًا ما كانت ثلاث أو أربع أسر تسكن فى نفس المنزل .

(٣٧) عن هذه الحادثة انظر : André Raymond, Le Caire, Paris, 1993, pp. 80 - 3

ويمثل حريق الفسطاط مشكلات تاريخية معينة ، انظر :

W. Kubiak, " The Burning of al-Fustat in 1168. A Reconstruction of the Historical Evidence, " Africana Bulletin, no. 25 (1976), pp. 51 - 64 ; S. Denois, Décrire le Caire : Fustat Misr d'aprés Ibn Duqmaq et Maqrizi, Cairo, 1992, p. 55

وقد ناقشت حديثًا فكرة أن تدمير أجزاء من المدينة لم يحدث بسبب النيران ولكنه نجم عن أزمة حدثت من قبل فى عهد الخليفة المستنصر (الشدة المستنصرية) .

(٣٨) Fabri, Voyage, p. 467 .

(٣٩) Ibid.

(٤٠) Ibid., pp. 444 , 486 .

(٤١) Ibid., pp. 567 - 8.

(٤٢) Ibid., p. 568 .

(٤٣) Frecoboldi, Gucci, and Sigoli, Visit, p. 49 .

(٤٤) Ibid., p. 100 .

(٤٥) Ibid., pp. 171 - 2 .

(٤٦) Piloti, Traité, p. 224 .

(٤٧) Fabri, Voyage, p. 567 .

(٤٨) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٣٣٧ .

(٤٩) L.A.Mayer, Mamluk Costume : A Survey, Geneva, 1952 .

وبحث جويتين هو أفضل تقرير متاح على الرغم من أنه يغطى فترة سابقة .

(٥٠) فى الوقت الحالى لم استطع أن أجد أية دراسة عن الصناعة العادية زمن المماليك . أما الدراسات عن ثياب النخبة فهى وافرة .

(٥١) Thenaud, Voyage, p. 56 .

(٥٢) عبد الغنى محمود عبد العاطى ، التعليم ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٥٣) وثائق الأوقاف ٥٣٢ ، أوردها عبد الغنى عبد العاطى ، التعليم ، ص ١٤٧ .

(٥٤) عبد الغنى عبد العاطى ، التعليم ، ص ١٤٧ ، وعن " الملاليط ، انظر :

R.A.Dozy, Dictionaire détaillé des noms des Vestements chez les Arbes, Amesterdam, 1843, pp. 412 - 13 .

وترجمتى لكلمة " سواس " اجتهادية . انظر : Dozy, Dictionaire, p. 317

(٥٥) دار الوثائق ١٦/١٠c أوردها المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٥٦) عن وثائق الحرم القدسى الشريف ، انظر :

Huda Lutfi, al - Quds al - Mamlukiyya : A History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents, Berlin 1985, Chapter 1 and D.P.Little, " The Significance of Haram Documents for the study of Medieval Islamic History", Der Islam, 57 (1980), pp. 189 - 219 .

(٥٧) Haram 82 , cited in Lutfi, al- Quds, pp. 37 - 8 .

(٥٨) Haram 412 , cited in Ibid., pp. 44 - 5.

(٥٩) Haram 467 G Cited in Ibid ., pp. 64 - 66 .

(٦٠) Haram Documents 510, 572 and 743 Cited in Ibid., p. 290 .

(٦١) يتماشى هذا مع ما وجده جويتين A Mediterranean Society, iv, p. 154

(٦٢) عن الأنواع المختلفة من الخبز التى كانت متاحة فى القرن الحادى عشر ، انظر :
Bianquis, " Crise," pp. 74-6

كانت هناك أربعة أنواع من الخبز فى ذلك الوقت .

(٦٣) Eliahu Ashtor, " An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant", in Robert Foster and Orest Ranum (eds.) Biology of Man in History, Baltimore, 1975, pp. 127 - 8 .

(٦٤) وكان الفول يستخدم أيضًا فى بعض الأحيان : Ibid., p. 128 .

(٦٥) Goitein, A Mediterranen Society, iv, p. 235 .

(٦٦) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٤ ، ص ١٥٥ .

(٦٧) نفسه ، جـ٤ ، ص ١٧١ .

(٦٨) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ٤٤ . وفى مصر الحديثة غالبًا ما يسخن الناس الخبز البائت لكى يصير مستساغًا .

(٦٩) الفيروزابادى ، القاموس ، جـ٢ ، ص ٢٩١ .

(٧٠) المقريزى ، الخطط ، جـ١ ، ص ٢٦٧ .

(٧١) نفسه ، جـ١ ، ص ٤٤ .

(٧٢) نفسه ، جـ١ ، ص ٤٤ – ص ٤٥ ونص كلمات المقريزى " وعند فلاحيهم نوع من الخبز يدعى كعكًا يعمل من جريش الحنطة ويجفف وهو أكثر أكلهم السنة " . وهو ما يشير إلى الخبز الجاف الذى يستخدمه أهل الريف فى الصعيد أو فى الوجه البحرى ، وهو عدة أنواع حتى الآن . انظر سميح شعلان ، الخبز فى المأثورات الشعبية ، دار عين ٢٠٠٢م – (المترجم) .

(٧٣) Jushua Finkel " King Mutton, A Curious Egyptian tale of the Mamluk Period," Zeitschrift Für Semetistik und Verwundte Gebeite 8 (1932), pp. 132 - 3 .

(٧٤) Ibid., p. 134 .

(٧٥) عبد اللطيف البغدادى ، الإفادة والاعتبار ، لندن ١٩٦٤، ص ١٩٦ – ص ١٩٨ ، وقد حورت الترجمة هنا إذ إن " نيذه " " ونيذه " تشير إلى نفس الشىء ، وربما تشير كلمة " مدققات " إلى الدقيق .

(٧٦) Ashtor, " Diet, " pp. 143 - 4 .

(٧٧) E. Ashtor, Histoire des Prix et des Salaires dans L'Orient médieval, Paris 1969, pp. 310 - 11 .

(٧٨) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٤ ، ص ١٨٨ – ١٨٩ .

(٧٩) فى أوائل القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى كان ثمن الفروّج من ٢ – ٣ دراهم ، مما جعله صنفًا غاليًا من الطعام (Ashtor, Histoire, p. 315) وقد اندهش الرحالة الأوربيون تمامًا عندما رأوا الإنتاج الواسع للدجاج فى معامل خاصة للتفريخ . ومعلومات أسعار البيض لا تتسق بحيث نخرج منها بمعلومات دقيقة ولكن فى القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى كان يمكن شراء البيضة بجزء من الدرهم ربما ثلث درهم ، أو نصف .

(٨٠) Ashtor, " Diet", p. 131 .

(٨١) J. Sadan " Milh, El (2) .

(٨٢) انظر : سكانلون

(٨٣) عن أهمية التوابل فى غذاء الأشخاص الأغنياء انظر: Ashtor, "Diet," pp. 144 - 5.

(٨٤) Ibid., p. 160 .

(٨٥) Ashtor, " Diet". and " Prlx et Salaires à L'épouque mamluke une étude sur L'état economique de L'Egypt et de la Syree á la fin du moyen âge , " REI (1949), pp. 49 - 94 .

(٨٦) كان عمال اليومية أيضًا يأخذون وجبة ممن يستخدمهم ، انظر :

Goitein, A Mediterranean Society, iv, pp. 229 - 30 .

(٨٧) ابن الحاج ، المدخل ، جـ٤ ، ص ١٧٢ . كان الصبية يستخدمون أحيانًا لأداء نفس العمل . وعن عمل النساء عمومًا ، انظر :

Maya Shatzmiller, Labor in the Medieval Islamic World, Leiden, 1994 .

(٨٨) هناك جدل كبير حول طبيعة وأسباب التحول من الفضة إلى النحاس فى أواخر القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، انظر :

Jere L. Bacharach, " Circassian Monetary Policy : Copper, " JESHO 14 (1976), pp. 32 - 47; Boaz Shoshan, " Money Sypply and Grain Prices in Fifteenth Century Egypt," EHR 29 (1983) pp. 47-67; " Exchange - Rate Policies " From Silver to Copper : Money Changes in Fifteenth Century Egypt, " SI 56 (1982), pp. 97-116; Allouche , Mamluk Economics .

(٨٩) Warren C. Schultz, " Mamluk Money from Baybars to Barquq : A Study Based on the literary Evidence and Numismatic Evidence, " ph.D. dissertation, Univertsity of Chicago, 1995.

(٩٠) ربما لم تكن هذه هى الحال فى الشطر الأخير من عصر سلاطين المماليك . انظر :

Jere L. Bacharach, " Circassian Mamluk Historians and the Quantitive Economic Date, " JARCE 12 (1975), p. 83 .

(٩١) Analia Levanoni, A Turning Point in Mamluk History : The Third Reign of al - Násir Muhammad Ibn Qalawün (1310 - 1341), Leiden , 1995 .

(٩٢) ابن فضل الله العمرى ، مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ، القاهرة ١٩٨٥م ، ص ١٧ .

(٩٣) William Popper, Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382 - 1468 : Systematic Notes to Ibn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt, Berkeley, 1956 - 7 , ii, pp. 104 - 6 .

(٩٤) كان الإردب القاهرى يساوى ٢٨٥ رطلاً (Ibid, ii, p. 100) .

(٩٥) التقديرات من هذا النوع تجريبية ، وقد يكون هذا الرقم أعلى قليلاً . كان رطل من الحبوب يوميًا يكفى للإعاشة ، ولكن الفرد الذى كان يعمل بانتظام كان يحتاج إلى مابين ١,٧٥ و ٢,٥ رطل يوميًا . ومن المحتمل أن سكان الحضر لم يكونوا يتعبون فى العمل مثل الفلاحين ، بيد أنه ليس هناك سبب يدعونا لافتراض أنهم كانوا يستهلكون أقل . وعن أرقام استهلاك الفلاحين الإنجليز ، انظر :

Christopher Dyer, Standards of Living in the later Middle Ages: Social Change in England c. 1200 - 1520, Cambridge, 1989, pp. 152 - 3 .

(٩٦) الرقم الذى أورده المقريزى عن إيجار " الحوش " انظر ما سبق .

(٩٧) Dols, Black Death .

(٩٨) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٧٨١ . حيث يصف هذه الظاهرة عند بداية حدوثها سنة ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م . وظل هذا أسلوبًا معياريًا فى وصف أى وباء .

(٩٩) نفسه ، جـ٢ ، ص ٧٧٢ .

(١٠٠) Dols, Black Death, p. 259 .

(١٠١) Ibid., p. 261 ; R. Lopez, H.Miskimin, and A. Udovitch, " England to Egypt, 1350-1500: Long-term Trends and Long-Distance Trade", in M.A. Cook (ed.), Studies in the Economic History of the Middle East, London, 1970, p. 118; Ashtor, " Prix et Salaires", pp. 50 - 1 .

(١٠٢) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٧٨٦ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، ج+١٠ ، ص ٢٣٨ – ص ٢٣٩ .

(١٠٣) Philip Ziegler, The Black Death, New York, 1999, pp. 238 - 9 .

(١٠٤) عن قائمة بالأوبئة انظر : Dols, Black Death, pp. 305 - 14 .

(١٠٥) Ashtor, Histoire, pp. 286 - 7, 195 - 6, 311, 315 .

سوف ألتزم بدقة بتناول الأسعار " المعتدلة " هنا لأن الفصل التالى سوف يعالج حالات نقص الطعام والمجاعات .

(١٠٦) ينبغى أن نلاحظ أن كل ما ورد بالمصادر عن الرواتب فى هذه الفترة ، من خمسينيات القرن الرابع عشر .

(١٠٧) عن قيمة الدرهم الفلوس خلال هذه الفترة انظر : Ashtor, Histoire, pp. 277 - 8 ، ولكى أقيم ما ورد عن الرواتب فى هذه الفترة استقر رأيى على ٢٧٠ درهم فلوس قيمة تمثل الدينار. وعند هذا السعر تكون قيمة الدرهم النقرة ١٣,٥ درهم فلوس وقيمة الدرهم النصف ٩ درهم فلوس (مع افتراض أن قيمة الدينار ما بين ٢٠ إلى ٣٠ درهمًا) وكل ما ورد عن الأسعار فى هذه الفترة بالدرهم الفلوس . ويجب ملاحظة أن رواتب الوقف التى جاءت فى قوائم بالدرهم من القرن السابق قد هبطت قيمتها مبدئيًا إلى خمس قيمتها السابقة حينما بدأ سنة ٨٠٩هـ / ١٤٠٦م دفع هذه الرواتب على أساس أن كل درهم فضة يساوى درهمًا واحدًا من الفلوس . انظر : Allouche, Mamluk Economic, p. 20 وبما أن الدرهم الفضة قد استخدم أحيانًا فيما ورد عن الرواتب لاحقًا ، فإننى استطيع فقط أن استنتج

أن السلطات لم تلبث أن بدأت تحويل الرواتب بالدرهم الفضة إلى الدرهم الفلوس حسب الأسعار السائدة . ولا جدل في أن هذه الأسعار كانت موجودة . انظر : السيوطى ، الحاوى ، جـ١ ، ص ٩٦ . حيث يقرر أن السعر سنة ٨٢١هـ / ١٤١٨م تراوح مابين ٧ إلى ٩ درهم فلوس لكل درهم فضة حسب توفر الفلوس .

(١٠٨) Allouche, Mamluk Economics, p. 76 .

(١٠٩) Ibid.

(١١٠) Based on Shoshan, " Maney Supply " , pp. 64 - 5 .

(١١١) Ashtor, Histoire, p. 312 .

(١١٢) من الصعب تقدير قيمة الدرهم الفلوس طوال تلك الفترة ، لأن ما ورد بالمصادر عن قيمة الدرهم الفلوس بعد ١٤٦٢م قليل . وإذا اعتمدت على ما ورد من سنة ١٤٥١ إلى سنة ١٤٦٢م ، فإننى قدرت قيمة الدينار بـ ٣٦٠ درهم فلوس . وعند هذا السعر تقدير قيمة الدرهم الفضة بعشرين.

(١١٣) Shoshan, " Money Supply", pp. 66 -7

(١١٤) Ashtor, " Histoire", p. 312 .

(١١٥) Shoshan, " Money Supply", p. 67.

حيث يقيم الدنيار الأشرفى بأربعمائة دينار فلوس . وعند هذا السعر يكون سعر الدرهم النقرة ٢٠ درهم فلوس ، والدرهم النصف ١٣,٥ درهم فلوس (مع افتراض أن سعر التحويل كان ما بين ٢٠ و ٣٠ فلوس على التوالى مع الدينار الأشرفى) وفى رأيى أن تقدير شوشان تقدير متحفظ .

(١١٦) Shoshan, " Money Supply", p. 67.

(١١٧) يُحبِّذ أشتور التفسير السكانى " Prix et salaires " . وأبحاثه اللاحقة ، على حين يناقش شوشان " Money Supply " بأن التفسير النقدى أصح .

الفصل السادس

حالات نقص الغذاء والمجاعات

كان نقص الطعام بمثابة تهديد دائم لحياة الفقراء بالقاهرة زمن المماليك . وتغص المؤرخات بالروايات عن حالات الخوف والذعر بل والشغب التى كانت تنشب عندما ترتفع أسعار الحبوب ، والخبز بالتالى ، إلى درجة تنذر بالخطر . وكثيراً ما كانت هذه الأسعار العالية تنتج عن الكوارث الطبيعية بيد أنها كانت تحدث أحياناً على الأقل بسبب الفوضى البشرية . ونادراً ما كانت أسعار المواد الغذائية الرئيسية ترتفع وتبقى مرتفعة مدة طويلة بحيث يموت الناس جوعاً . وكما سنرى كان الخوف من المجاعة أكبر من حدوثها فى القاهرة فى عصر سلاطين المماليك . لقد كان الجوع رفيقاً دائماً للفقراء ، بيد أنه نادراً ما كان يهزمهم تماماً .

والغرض من هذا الفصل دراسة أسباب حدوث حالات نقص الطعام ووقوع المجاعات ، وتأثيرها على السكان الفقراء ، والوسائل التى استخدمتها الدولة ، وخصوصاً السلطان نفسه ، فى علاج معاناة الفقراء . ولكى نحقق هذه الأهداف سيكون من الضرورى دراسة الأسس الاجتماعية والوظيفية لسوق الطعام فى المدينة لكى نفهم الأسباب قصيرة المدى وبعيدة المدى التى كانت تؤدى إلى نقص الطعام . وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نأخذ فى الاعتبار العوامل ذات الصلة مثل عدم الاستقرار السياسى والوباء . فضلاً عن أن العوامل التى كانت تجلب الأزمات كانت حاسمة أيضاً فى حلها ، أو فى الفشل فى الخروج منها .

ولكى أعالج هذه النقاط قسمت هذا الفصل إلى أقسام ثلاثة : ففى القسم الأول أعطى نظرة مختصرة عن السمات العامة لاقتصاد طعام القاهريين . بالإضافة إلى الاعتماد الوظيفى الأساس على ارتفاع النيل وانخفاضه ، أدرس أهمية أنماط الإنتاج

والتبادل لتوزيع الطعام فى القاهرة . ومن الأمور ذات الأهمية المركزية هنا تقسيم الاقتصاد القائم على الجباية والذى كانت الحكومة المركزية بواسطته تستخرج الفائض نقداً ونوعاً من الفلاحين عن طريق اقتصاد سوق حضرى يقوم على أساس تبادل البضائع . وكان الفقراء بوجه خاص يعتمدون على هذا النمط من اقتصاد السوق فى الحصول على طعامهم ، على حين كان السوق فى الوقت نفسه خاضعاً لاقتصاد الجباية الذى كان السلطان والنخبة العسكرية يمثلون رئاسته . والتفاعل بين هذين المجالين من مجالات الاقتصاد كانت له أهمية أساسية سواء فى جلب الأزمات أو فى حلها .

ويدرس القسم الثانى من هذا الفصل الحوادث الهامة من حوادث نقص الطعام والمجاعة التى عانت منها القاهرة فيما بين ١٢٥٠م و ١٥١٧م . وهنا تم التعامل مع الظروف الخاصة بكل حالة تفصيلاً لكى نضعها فى سياقها التاريخى . وقد حاولت أيضاً شرح الأسباب وراء وقوع الأزمات فى أوقات معينة وعدم وقوعها فى أوقات أخرى ، ولماذا تحولت بعض حالات نقص الطعام ، ولماذا لم يتحول بعضها الآخر .

وأخيراً ، استخلص بعض النتائج فى القسم الثالث عن أهمية هذه الظواهر لدراسة الفقر والإحسان . وبوجه خاص تناولت موضوعين رئيسيين : أولهما ، أننى أدرس أنماط معالجة المجاعة التى استخدمتها الدولة المملوكية فى محاولة للوصول إلى بعض الاستنتاجات العامة عمَّن كان مسئولاً عن التخفيف من المجاعة وعن المدى الذى كان يمكن تحقيقه فى التخفيف من المجاعة . وثانياً ، أننى أضع تفاصيل الاستراتيجيات التى استخدمها الفقراء للنجاة من براثن حالات نقص الطعام والمجاعات .

الدولة الجابية والسوق الحضرى :

كانت العلاقات الاقتصادية بين الدولة المملوكية والفلاحين المصريين محكومة بنظام للجباية . ويعنى هذا أن فائض الإنتاج الزراعى كان يتم استخراجه بواسطة الدولة من خلال سلسة من الضرائب التى كانت أهمها ضريبة الخراج[1] . وإذ طبق الأيوبيون النظام الإقطاعى ، صار السلطان وكبار الأمراء يتحكمون فى السوق الحضرى الذى

يتداول البضائع الزراعية بسبب وضعهم باعتبارهم مستحقى الضرائب سواء نقداً أو نوعًا ، وهو الأهم[٢]. إذ كانت الضرائب النوعية تتيح للسلاطين أن يراكموا احتياطى القمح الذى بلغ إجماله ٣٠٠ ألف إردب (أى ما يكفى طعام مائة ألف شخص سنوياً بمعدل رطلين من الخبز لكل شخص يوميًا) أما الاحتياطيات التى كان الأمراء يحتفظون بها فكانت أقل بيد أنها كانت تعد بآلاف الأرادب[٣]. ولم تكتف النخبة العسكرية بالاتجار فى القمح والحبوب ، ولكنهم استخدموا صوامعهم لإمداد تابعيهم[٤]. وحسب كلام ابن فضل الله العمرى ، كان موظفو الإدارة فى الدولة يتقاضون رواتب شهرية من المال والحبوب[٥]، كذلك كان موظفو الدولة المهمون يتلقون رواتب يومية من اللحم والتوابل والخبز والعلف والسكر والشمع والزيت بالإضافة إلى هبات سنوية من الكسوة ولحوم الحيونات المذبوحة ، ناهيك عن كميات السكر والحلاوة الإضافية فى شهر رمضان[٦]. كما كان الأمراء يتلقون رواتب عينية مشابهة[٧]. وكانت نتيجة كل هذه العظمة خلق اقتصاد حماية بمقتضاه كانت كميات هائلة من المواد الغذائية تحجب عن التداول فى السوق .

هذا النظام فى إعادة توزيع الضريبة كان يتناقض مع الاقتصاد الحضرى الذى كان بالتأكيد أكبر حجمًا ، كما كان يقوم على أساس التبادل التجارى[٨]. إذ كان معظم سكان المدن يشترون المواد الغذائية اللازمة لهم ، وكذلك الطعام الجاهز، من السوق . وهكذا كانت لديهم حساسية مباشرة تجاه أية تغييرات فى الأسعار[٩]. ونتيجة لهذا كان الفقراء فى المجتمع مربوطين أكثر من غيرهم بتقلبات أحوال السوق ، على حين كانت النخبة الحاكمة تستطيع أن تعول عادة على تلقى ضروريات حياتهم من خلال عملية إعادة التوزيع التى تشرف عليها الدولة .

هذه التفرقة ذات أهمية جوهرية بالنسبة لمشكلة مواجهة المجاعة . إذ كان الفقراء أول من يشعرون بأى تغير فى أسعار الحبوب بالسوق ، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على الاعتماد على المنح المنتظمة التى كانت النخبة قد اعتادت عليها . فقد كان اعتمادهم على مدى استعداد النخبة والسلطان بصفة خاصة ، بإمدادهم بالطعام مجانًا أو بسعر مخفض كإجراء طارىء خلال أوقات الأزمات . وكما سنرى ، كان السلطان يضطر إلى التدخل عدة مرات لمنع الكارثة أثناء حالات نقص الطعام وغيرها من فترات الغلاء .

وعندما لم يكن السلطان يتدخل ، مثلما حدث فى أزمة ١٤٠٢ - ١٤٠٤م ، كان الفقراء يقضون نحبهم جوعًا . وهكذا فلا غرو أنه عندما كان الفقراء يفشلون فى لفت انتباه الدولة بالوسائل الأخرى ، كانوا يلجأون إلى الهجوم على المحتسب وإلى الشغب[١٠]. وكما سنرى عندما نأتى إلى مناقشة حالات محددة من حالات نقص الطعام والمجاعة ، كان انهيار النظام العام عاملاً مهمًا فى إقناع الدولة بالتدخل .

وبينما كانت سيطرة النخبة على فائض الحبوب عاملاً مهمًا فى صنع الأزمات ، يبدو فى معظم الحالات أن العوامل البيئية كانت هى السبب الرئيسى . وكون مصر هبة النيل أمر معلوم للجميع ولكن مع هذا فإنه من الصعب المبالغة فى التأكيد على أهمية فيضان النيل السنوى بالنسبة لسكان البلاد . فمع بداية الخريف ، كان يمكن للمصريين تقدير حجم محصول الربيع القادم ، على أساس وصول ارتفاع النيل إلى ستة عشر ذراعًا من عدمه[١١]. وعلى ضوء هذه المعلومات كان من يملكون الحبوب أو يتاجرون فيها يبدأون فى حساب الأرباح التى يمكن جنيها من بيع الحبوب أو حجزها . وبشكل نمطى كانت الأسعار ترتفع فى الشتاء عندما تتناقص كميات المخزون من الحبوب ، ولا تهبط مرة أخرى سوى فى الربيع حينما تصل الحبوب " الجديدة " من الريف .

وعندما كان المحصول يخيب أو لا يكفى كان يمكن أن تستمر الأسعار فى الارتفاع . ومع حلول الشتاء التالى كانت تصل إلى مستويات بالغة الارتفاع . ولايحدث سوى فى الربيع التالى ، بعد سنة ونصف من ارتفاع الأسعار ، أن تعود مستوياتها العادية . وهكذا كانت المجاعة النمطية تبدأ بنقص الطعام فى خريف سنة ما وتستمر طوال فصلين من فصول الربيع . ومع حلول صيف السنة الأولى ، وبما يكون الفقراء تحت خطر الجوع ، أما الشتاء التالى فيحمل لهم بالتأكيد مرارة الجوع . ودائمًا ما كانت المجاعة مصحوبة " بالوباء والأمراض الحادة " على الرغم من أن المؤرخين لايقدمون الكثير من المعلومات عن الأعراض المحددة . بالإضافة إلى الأمراض المتصلة بالجوع كانت الأوبئة مصدر تهديد أيضًا .

وقبل أن نمضى لدراسات الحالة ، يبقى عامل واحد جدير بالاعتبار . فقد كان الغلاء مؤشرًا وسببًا فى آن واحد للمعاناة[١٢]. وكان الغلاء يأتى فى شكلين رئيسيين ؛ وفى مناسبة واحدة على الأقل ، خلال الشدة العظمى سنة ١٤٠٢ - ١٤٠٤م امتزج

الشكلان . فى الشكل الأول : كانت حالات نقص الطعام تتسبب فيّ ارتفاع الأسعار نتيجة نقص الإنتاج . وارتفاع الأسعار عن قيمتها العادية عدة أضعاف لايجب تفسيره على أنه انهيار كلي للمحصول ، وإنما باعتباره نتيجة لعدم مرونة الطلب على الطعام الأساسى[١٣]. أما النمط الثانى من الغلاء فكان يتمثل فى التضخم الناجم عن تخفيض قيمة العملة . وبينما كان الحفاظ على قيمة العملات الذهبية والفضية والنحاسية يمثل دائمًا مشكلة للدول فى العصور الوسطى ، فإن الدولة المملوكية فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى فشلت فى حالتين على الأقل من ثلاث حالات ؛ فبنهاية القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى كان هناك نقص فى إمدادات الفضة ، كما أن عملة الحساب االنحاسية (الدرهم الفلوس) قد خضع لتخفيضات متكررة[١٤]. وبما أن هذه كانت هى العملات التى كان الفقراء يتقاضون أجورهم بها ، فإنهم بصفة خاصة كانوا عرضة للضربة الصعبة عندما تفشل الدولة فى الحفاظ على قيمتها . وفى بعض الأوقات كان يحدث تخفيض درهم الفلوس بشكل مفاجىء تمامًا ، ويستغرق الأمر بعض الوقت لكى تستجيب مستويات الأجور لهذه التغيرات اللامتوقعة . والعوامل النقدية إذا امتزجت بالإخفاقات الزراعية ووفيات الوباء كانت يمكن أن تحدث آثارًا مأساوية على حياة الفقراء ، لاسيما فى فترة الأزمة التى نشبت عند دخول القرن الخامس عشر .

حالات الدراسة :

كانت أول حالة نقص طعام رئيسية تحدث فى الفترة المملوكية هى تلك التى حدثت فى عهد السلطان الظاهر بيبرس المؤسس الحقيقى للدولة سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م[١٥]. وأسبابها الحقيقية غير واضحة ؛ إذ إن المصادر كانت غير دقيقة أو تجاهلت الأمر . ويبدو أن ارتفاع منسوب النيل فى تلك السنة كان كافيًا ، أكثر من سبع عشرة ذراعًا ؛ وهو رقم مشابه لما حدث فى السنة السابقة[١٦]. ويزعم المؤرخ ابن إياس أن النيل كان " بخيلاً " فى تلك السنة ، ولكن بما أنه يروى خطأ هذه الحوادث على أنها جرت سنة ٦٦١ هجرية ، فإننا لايمكن أن نثق بشهادته[١٧] وكل المؤرخين الآخرين يتفقون على أن ربيع الآخر سنة ٦٦٢ هـ / فبراير ١٢٦٤م شهد حدوث أزمة . وحقيقة أن

الأزمة حدثت فى الشتاء ، بينما كان مخزون السنة السابقة قيد الاستهلاك ، والمحصول " الجديد " مايزال فى الحقول ، يجعلنا نفترض أنه كان هناك سبب ما يدعو لتوقع محصول غير كاف .

وعلى أية حال ، ارتفع سعر القمح إلى مائة درهم للإردب ، أى أكثر من ستة أضعاف السعر " العادى " الوارد فى مصادر ذلك العصر[١٨]. وفى البداية حاول السلطان " تسعير : الحبوب ، ولكن المصادر لاتخبرنا بأى سعر[١٩]. وعند هذه النقطة وصل اليأس ببعض الناس من الحصول على الطعام لدرجة أنهم نزلوا إلى الريف يأكلون جذور الفول الأخضر من الأرض مباشرة[٢٠] . وفضلاً عن ذلك ، استمرت الأسعار فى الارتفاع ، فقد بيع القمح بسعر ١٠٥ درهم للإردب ، والشعير ٧٠ درهماً ، على حين اختفى الخبز من الأسواق تماماً[٢١].

وبحلول يوم ٧ ربيع الآخر / ٧ فبراير أدرك السلطان أنه يجب اتخاذ إجراء مختلف . وأمر بأن ينادى بأن كل الفقراء ، والصعاليك فى بعض الروايات ، والحرافيش فى روايات أخرى ، يجب أن يجتمعوا تحت القلعة ، على حين جلس السلطان فى دار العدل وفى البداية أمر الأهراء (مخازن الغلال) بأن تبيع ما لايقل عن خمسمائة إردب يومياً من القمح بكميات لاتزيد عن ويبتين (٩٥ رطلاً) للفرد لمنع الوسطاء من الشراء[٢٢]. بعد ذلك أمر السلطان حاجبه أن ينزل أسفل القلعة ويدون أسماء الفقراء المجتمعين هناك . والواقع ، حسب ما يرويه ابن عبد الظاهر ، كاتب سيرة بيبرس ، أنه كان على الحاجب أن يزور كل مناطق القاهرة ويسجل أسماء المحتاجين للمساعدة[٢٣]. وحسب كل الروايات كانت أعدادهم بالآلاف.

ثم بدأ السلطان توزيع مسئولية الفقراء على الأثرياء من رجال البلاط وأفراد المجتمع . وأخذ السلطان لنفسه خمسمائة فقير ، وأخذ ابنه خمسمائة آخرين، على حين أخذ نائب االسلطان ثلاثمائة[٢٤]. وتم توزيع الباقين على أفراد النخبة العسكرية (الأمراء وقادة أجناد الحلقة ، وزعماء طائفة البحرية التى ينتمى السلطان إليها) وأفراد النخبة المدنية (الوزير والأكابر والمتعممون)[٢٥]. وأعطيت أعداد محددة للأكراد والتركمان الذين يفترض أنهم كانوا من القوات المساعدة التى كانت تعتمد على الدولة

فى طعامها . وربما كانوا وافدين حديثًا من الشرق ولم تخصص لهم رواتب بعد من الدولة . وبالإضافة إلى ذلك ، تحمل بعض موظفى الدولة أعباء خاصة . وأخذ والى القاهرة ، صارم الدين المسعودى مائة فقير بالإضافة إلى مائة آخرين كان مسئولاً عنهم بالفعل ، على حين تولى الوزير مسئولية إطعام العميان[٢٦].

كانت تعليمات السلطان لرجال بلاطه والأكابر من رعاياه بسيطة . إذ كان عليهم أن يطعموا كلاً من الفقراء الذين تكفلوا بهم رطلين من الخبز يوميًا على مدى ثلاثة أشهر . وبما أن الفقراء كانوا منتظرين تحت القلعة لبعض الوقت ، أمر السلطان بإعطاء كل فقير نصف درهم لشراء الخبز حتى يتسنى تنفيذ النظام الجديد فى اليوم التالى[٢٧]. وبالإضافة إلى ذلك ، كان يتم توزيع مائة أردب قمح من الخبز يوميًا فى جامع أحمد بن طولون ، كما خصص للزوايا والأربطة الصوفية مقدار من الخبز المجانى[٢٨].

وأتت هذه الإجراءات نتائجها المباشرة . إذ انخفض سعر القمح ٢٠ درهمًا وتوقف التسول لأن كثيراً من الناس ساروا على نهج السلطان وبدأوا فتح متاجرهم وتوزيع الصدقات[٢٩]. وفى النهاية لابد أن هذا النظام قد استمر مدة أطول من مدة الأشهر الثلاثة التى كانت مقصودة أصلاً. وإذ اعتدلت الأسعار بسبب موجة الإحسان ، فإنها لم تنزل بالفعل حتى شهر رمضان ٦٦٢هـ / يوليو ١٢٦٤م عند وصول الحبوب "الجديدة"[٣٠].

وتبرز عدة نقاط عندما يدرس المرء هذه الأزمة : أولاً ، لاتذكر المصادر أية وفيات من الجوع أو موجة من الأمراض . وعدم حدوث الكارثة يمكن أن يُعزى إلى وجود ما يكفى من احتياطيات الحبوب ، وإلى سياسة السلطان الإجبارية ، وإلى قصر مدة استمرار الأزمة (حوالى خمسة أشهر) . وبالإضافة إلى السلطان نفسه ، فإن النخبة العسكرية والمدنية لعبت دوراً مهمًا فى منع وقوع الكارثة .

والامتداد الجغرافى للأزمة غير واضح . إذ تأثرت الإسكندرية أيضًا ، ولكن المؤرخين لايقولون شيئًا عن المدن الأخرى أو الريف[٣١]. هل كانت تلك مجرد مشكلة تموين فى المدن ، أم أنها كانت كارثة على امتداد البلاد ؟ وثمة عامل آخر لا نعرف عنه

سوى القليل من المعلومات ، هو العملة . إذ يذكر المقريزى أنه كانت هناك حركة لاستبدال الدرهم الناصرى فى نفس الوقت الذى كان فيه السلطان يعالج مشكلة نقص الطعام(٣٢). فهل لعبت العوامل النقدية دوراً فى الغلاء ؟ وبسبب ندرة الأدلة ، فإن من المستحيل الإجابة على هذه الأسئلة بشكل قاطع .

وعلى أية حال ، فإنه من الواضح أن التسعير لم يكن يكفى لمعالجة الأزمة . وعموماً فإن التسعير لايبدو أنه كان فعالاً جداً فى تلك الفترة . وقد حاول السلاطين ذلك ، ربما على أمل تجنب توزيع الطعام المجانى ، ولكن الأمراء نادراً ما كانوا يتعاونون طالما أنهم كانوا يتوقعون أن تكون مصائب الآخرين فوائد لهم ، فضلاً عن أنهم كانوا بحاجة إلى الحفاظ على مخزون كاف لإعالة تابعيهم . وكما رأينا للتو ، كان توزيع الطعام وسيلة أكثر فعالية لمنع المجاعة .

ويجب إبراز نقطة أخيرة قبل أن نمضى إلى الأزمة التالية ، وهى أهمية إجراءات السلطان فى بناء أيديولوجية ملكية ، وقد أوضح ابن عبد الظاهر هذه النقطة تماماً عندما كتب سيرة بيبرس . إذ أورد على لسان بيبرس إنه لو كان يملك من الغلال ما يكفى إطعام كل المحتاجين لأطعمهم بنفسه(٣٣). ولايسمح السلطان بأن يعود الفقراء إلى بيوتهم جوعى ؛ فهو الذى أعطاهم المال لشراء الطعام حتى يتم تنفيذ النظام الجديد . وأخيراً ، كان المثال الذى ضربه السلطان هو الذى حرّك الآخرين صوب أعمال الخير . فعندما يخبر والى القاهرة السلطان بأنه يعول فعلاً مائة فقير ، يقول السلطان : ذلك فعلته ابتداء من نفسك ، وهذه المائة خذها لأجلى"(٣٤).

ويختم ابن عبد الظاهر روايته لهذه الحادثة بالمقارنة بين سلوك بيبرس وسلوك حكام مصر السابقين لصالح بيبرس . ويلاحظ أن فشل الملك الكامل الأيوبى فى إقامة مثل هذا النظام سنة ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م قد تسبب فى مجاعة رهيبة أكل الناس أثناءها لحوم البشر . ثم يحكى حكاية مرعبة غن أكل لحوم البشر أثناء الشدة المستنصرية التى حدثت فى عهد الخليفة الفاطمى المستنصر(٣٥). والرسالة واضحة : فالحاكم المملوكى يتمتع بالشرعية بفضل اهتمامه برعاياه . وكون هذه الفكرة قد راجت لدى المؤرخين اللاحقين يبدو واضحاً من خلال حقيقة أن هذه الحادثة قد حظيت بمناقشة تفصيلية فى كل المؤرخات المملوكية اللاحقة .

وأول مجاعة حقيقية حدثت تحت حكم المماليك بدأت سنة ٦٩٤هـ / ١٢٩٥م واستمرت على مدى أكثر من سنة . وقد وقعت خلال حكم السلطان كتبغا والسلطان لاچين ، أى فى أثناء فترة من عدم الاستقرار السياسى الشديد . وقد أجبر السلطان الأول على التنازل عن العرش ، على حين قُتل السلطان الثانى بعد هذه الفترة بزمن وجيز . ومزيج العوامل الحقيقية وعدم الاستقرار السياسى والنقدى أنتج أسوأ أزمة شهدتها مصر قبل الشدة العظمى فى بدايات القرن الخامس عشر .

وبما أن منيرة شابوتوت - رمادى قد درست بالفعل حوادث ما بين سنة ٦٩٤ و ٦٩٦هـ بشكل مطول ، فإننى لن أكرر سرد كافة التفاصيل[٣٦]. وكان السبب الأساسى فى نشوب الأزمة قصور فيضان النيل ، وهى ظاهرة متكررة ، ومن ثم زادت الموقف سوءًا . فقد كان سعر القمح مرتفعًا بالفعل فى ربيع ١٢٩٤م ، إذ وصل إلى ٦٠ درهمًا للإردب[٣٧]. وفى تلك السنة ، ارتفع النيل فقط إلى ١٥ ذراعًا و٧ أصابع (أى أقل من ١٦ ذراعًا ١٧ إصبعًا)[٣٨]. وازدادت الأمور سوءًا فى السنة التالية (٤٩٤ هـ / ١٢٩٥م) حينما ارتفع النيل إلى ١٦ ذراعًا وما فوقها ، ولكن لمدة ليلة واحدة قبل أن يعاود الهبوط[٣٩]. وفضلاً عن ذلك ، ربما كان هناك عامل يتعلق بالنقود أسهم فى ارتفاع الأسعار فى هذه الفترة . إذ إن بعض المؤرخين يوضحون أنه كانت هناك وفرة فى العملات النحاسية التى سُكّت فى تلك الفترة ، ربما تكون قد أسهمت فى موجة الغلاء[٤٠]. والعوامل الأخرى التى عددتها شابوتوت رمادى تشمل التبذير فى الإنفاق من جانب السلطان السابق الأشرف خليل الذى أفرغ المخازن السلطانية ، والجفاف الذى ألم بالمنطقة من ليبيا إلى الحجاز ، ثم النزاع السياسى فيما بين النخبة الحاكمة[٤١]. وعلى أية حال ، تمثلت النتيجة فى فترة ممتدة من ارتفاع أسعار المواد الغذائية ، نتجت عنها المجاعة ، ثم أعقبها انتشار مرض وبائى ، ويوضح جدول ١-٦ أسعار القمح فى القاهرة مما يوضح هذه النقطة .

ويمكن أن نعزو قسوة هذه الأزمة إلى الارتفاع الشديد فى الأسعار (فقد وصل فى بعض الأحيان ثلاثة عشر أمثال السعر العادى) واستمرار فترة شُح الطعام . وبالنظر إلى حقيقة أن أسعار القمح كانت عالية بالفعل فى ربيع سنة ١٢٩٤م ، فإن فترة الغلاء ربما تكون قد استمرت على مدى عامين . وعلى أية حال، استمرت

الأسعار مرتفعة بشكل غير عادى لمدة سنة على الأقل . وفضلاً عن ذلك ، امتدت الأزمة من شرق ليبيا (قورينة) حتى الحجاز ، مما جلب مزيداً من الضغوط على موارد مصر المحدودة . وقد أجبرت الأزمة فى قورينة سكانها الرعاة على الهرب إلى مصر ، مما أضاف خمسين ألف شخصاً أو أكثر لمن يحتاجون الطعام(٤٢). ومن المحتمل أيضاً أن الغلال قد أرسلت إلى الحجاز .

جدول (٦-١) أسعار القمح (درهم / إردب) بالقاهرة ١٢٩٥ - ١٢٩٦م

التاريخ	الثمن بالدرهم
ربيع ١٢٩٥م	٩٠
١٢٩٥م	١٠٠
أغسطس ١٢٩٥م	١٢٠
نوفمبر ١٢٩٥م	١٢٠
بداية ١٢٩٦م	١٥٠ - ١٨٠
مارس / أبريل ١٢٩٦م	٢٥ - ٣٥

المصدر : Ashtor, Histoire, pp. 283 - 4 .

ولاغرو إذن أن نشبت هذه المجاعة . وهنا نجد المؤرخين واضحين وصرحاء ؛ إذ يكتب ابن تغرى بردى إن كثيرين ماتوا من الجوع والحكايات عن ذلك كثيرة(٤٣). أما المقريزى فيكتب أن المجاعة صارت لاتحتمل مما أدى إلى حدوث شغب عند الأفران(٤٤). ونتيجة لهذه الحالة الخطيرة أكل الناس أى شيء يقع فى أيديهم : الحمير والقطط والكلاب .. إلخ . كما ترددت شائعات عن أكل لحوم البشر ، على نحو ما يحدث فى الروايات المماثلة عن المجاعات(٤٥).

وليس من الواضح متى بالضبط بدأ الناس يموتون من الجوع ، ولكن عدداً من المصادر تتفق على أن شهر ذو الحجة ٦٩٤هـ / سبتمبر - أكتوبر ١٢٩٥م شهد موت الآلاف من الأشخاص من وباء أعقب اندلاع المجاعة[٤٦]. ومن المستحيل تحديد طبيعة هذا الوباء بدقة ، لأن المصادر لاتقدم التفاصيل الكافية التي تسمح للمؤرخ بأن يغامر بالتخمين . وأياً ما كان هذا الوباء ، فإنه أصاب الأغنياء والفقراء . ومات عدد كبير من الناس في فترة وجيزة بحيث لم يمكن دفنهم بصورة صحيحة . فقد تناثرت الجثث في الشوارع وبات من الشائع دفن أعداد كبيرة سوياً[٤٧]. وحسب رواية المقريزي فإن الوباء ضرب الريف والمدن على السواء . ففي القاهرة كانت الشوارع والحارات والأسواق تزكم الأنوف برائحة الموتى[٤٨]. وخلت بعض القرى من سكانها[٤٩].

وربما كانت أكثر الروايات إزعاجًا عن هذه المجاعة وهذا الوباء وعواقبها على الفقراء هي التي أوردها ابن الدواداري الذي كان أحد الناجين . فقد تحدث عن الشحاذين الذين يطلبون الطعام ثم يموتون في مكانهم[٥٠]. وهو يصف أيضًا الناس الذين يبحثون في أكوام القمامة (الكيمان) خارج المدينة عن أية بقايا من القمح أو الشعير أو الفول[٥١]. ويكتب أنه " ولقد نظرت بعيني برّاً باب البرقية ، ظاهر القاهرة ، في الخندق برّاً السور جماعة كبيرة شبه الوحوش الضارية ، قد تغيرت عنهم ملامح الإنسانية ، وكل جماعة عندهم قدر ينتظرون الميتات التي تخرج وترمى بكيمان البرقية . فيأخذونها بالضراب بينهم من قوى على صاحبه فيطبخونها ..."[٥٢]. وبينما تمثل هذه القصة عن أكل لحوم البشر خاصية قياسية في الروايات عن المجاعة ، فإن الخوف من أن تؤدي مثل هذه الأزمة إلى النزول بالفقراء إلى مستوى الحيوانات التي قد يفترس الواحد منها الآخر ، وبقية المجتمع ، يبدو أنه محسوساً من جانب المؤرخين بشكل واسع(*).

(*) ترجم المؤلف كلمة " الميتات " على أنها جثث آدمية ، ومن ثم فإن تحليله الذي بناه على هذه الترجمة الخاطئة في بقية سطور الفقرة (انظر الأصل الإنجليزي p.143) في غير محله تماماً . وقد فكرت في حذف هذه السطور من الترجمة العربية لكنني رأيت الحفاظ على النص الأصلي كما هو . وقد أوردت النص الكامل لرواية ابن الدواداري حتى آخرها على حين توقف المؤلف بها عند عبارة " تغيرت عنهم ملامح الإنسانية" ، وآثر أن يكتب بأسلوبه بقية النص فوقع في خطأ اعتبار "الميتات " وهي الطيور والحيوانات التي لم تذبح ، وماتت لسبب أو لآخر ، جثثاً آدمية - (المترجم) .

وكما أنه ليس ثمة شك يبدو واضحًا من الوصف السابق ، أن الإجراءات التى اتخذها السلطان لم تكن كافية بالمرة . ومع هذا ، فإنه تم اتخاذ بعض الإجراءات وتستحق أن نصفها : فعندما وقعت المجاعة فى البداية سنة ٦٩٤هـ / ١٢٩٥م ، أمر السلطان كتبغا بجمع الفقراء وتوزيعهم على الأمراء ، بحيث أن كل قائد يأخذ عدداً من الفقراء يساوى عدد المماليك الذين يتولى قيادتهم . وهو ما يعنى أن أمير مائة صار مسئولاً عن مائة فقير ، وأمير خمسين صار مسئولاً عن خمسين فقيراً ، وهلم جرا(٥٣). وكانوا يوزعون الخبز والكعك على الفقراء . وحسب رواية المقريزى، خفف هذا من وطأة الجوع على الناس ، ولكن استمر موت الناس بسبب الوباء(٥٤).

وفى حالة الإسكندرية فإن من حسن الحظ أن لدينا رواية بيبرس المنصورى الذى كان مسئولاً عن تنظيم إجراءات التخفيف من المجاعة هناك . فقد كتب : "وكنت متولياً أمر توزيعهم [الفقراء] على التجار وأرباب المعايش والأيسار ، ووضعت على نفسى جماعة منهم ، وأجريت عليهم جارياً قام بأودهم إلى أن انقضت المجاعة(٥٥) وتواصلت الغلال إلى الإسكندرية ، وتواترت من جزيرة صقلية والقسطنطينية وبلد الفرنجية(٥٦) حتى أن الواصل إليها نيِّف على ثلاثمائة ألف إردب قمحًا فتماسك أهل الثغر ، ووجدوا رفقًا بهذا الأمر"(*).

وإذا ما حكمنا بناء على الروايات المستمرة عن الجوع والمرض والبؤس ، فإننا سوف نستنتج فقط أن هذه الإجراءات لم تكن كافية. وربما كان هذا الفشل فى منع الكارثة راجعًا إلى النقص فى احتياطيات الغلال(٥٧)، وربما كان نتيجة لطول أمد الأزمة . وعلى أية حال ، فإن النخبة المملوكية اتخذت إجراءات يائسة . إذ إن الأمير فخر الدين ألطنبغا المساحى سمح للفقراء أن يأكلوا الفول غير الناضج من الحقول مباشرة . وقد أمكنه ، بقدر من الحرص فى الحصاد ، أن ينقذ ٧٦٠ إردبًا من الفول(٥٨).

وعلى كل حال ، فإن مثل هذه الإجراءات لم تكن شيئًا يذكر إذا ما قورنت بحجم الكارثة . وأخيرًا فإن نهاية الأزمة جاءت سنة ٦٩٥هـ / ١٢٩٦م . ففى شهر رجب / أبريل – مايو

(*) النص المثبت فى هذه الترجمة منقول مباشرة من المصدر الأصلى ، انظر : بيبرس الدوادار ، زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة ، جـ٩ ، (نشر وتحقيق الدكتور زبيدة محمد عطا ، دار عين للدراسات، ٢٠٠١م) ، ص ٣٢٦ – (المترجم) .

وصلت الغلال الجديدة بكميات كافية بحيث أن أسعار المواد الغذائية بدأتْ تهبط بسرعة ، فقد هبط سعر القمح إلى ٣٥ درهمًا للإردب وهبط سعر الشعير إلى ٢٥ درهمًا للإردب[٥٩]. وبينما كانت هذه الأسعار ماتزال فى الأحوال العادية ، فقد كانت تحسنًا ضخمًا فى ظروف أسوأ مجاعة . وحينما تراجع الجوع توقف الوباء أيضًا . ولن تعانى مصر مجاعة بهذه الضخامة قبل مرور مائة سنة أخرى .

كانت السنوات الباكرة من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى سنوات وفرة . وكانت الفترة الثالثة من عهد السلطان الناصر محمد فترة استقرار سياسى واقتصادى نسبى . ولم تحدث سوى حالة واحدة كبرى من حالات نقص الطعام خلال هذه الفترة ، ولم تؤد إلى المجاعة .

وقد بدأت أزمة الطعام فى جمادى الثانية ٧٣٦هـ / يناير ١٣٣٦م حينما ارتفع سعر إردب القمح من ١٥ درهمًا إلى ٥٠ درهمًا[٦٠]. وسرعان ما وصل سعر القمح إلى ٧٠ درهمًا للإردب على حين بيع إردب الفول بسعر ٥٠ درهمًا[٦١]. وحسبما جرت العادة فى مثل هذه الظروف ، تجمع الناس حول الأفران ، واضطر والى القاهرة إلى تعيين حراس مسلحين أمام كل فرن لمنع الناس من نهب الخبز والعجين[٦٢]. وفى محاولة لإجبار الطحانين وباعة الخبز على خفض الأسعار ، ضرب الوالى بعضهم[٦٣]. ولم تساعد هذه السياسة لأن الأمراء كانوا يرفضون بيع مخزونهم على أمل الحصول على مكاسب أعلى إذا ما باعوا بعد فترة[٦٤].

وينبغى عند هذه النقطة أن نلاحظ أن سبب هذا الارتفاع المفاجىء فى السعر غير واضح . إذ إنه لم يذكر مصدر واحد من المصادر أنه كان هناك قصور فى مستوى فيضان النيل السابق على هذه الأحداث[٦٥]. وحقيقة أن الأمراء كانوا يحتفظون بالغلال فى مخازنهم توضح أن المواد الغذائية كانت متاحة . وثمة احتمالان آخران يفرضان نفسيهما : أولهما ، ربما كان الأمراء يحتجزون الغلال توقعًا منهم لوصول المحصول الجديد فى الربيع . وثانيهما ، أن ابن إياس يزعم أن الغلاء جاء قاسيًا فى أعقاب انتشار الطاعون[٦٦]. ومن سوء الحظ ، أنه لايوجد مصدر آخر يتحدث عن مثل هذا الطاعون ، مما يجعل المرء يستنتج أن رواية ابن إياس ليست دقيقة .

وحينما ساءت الأحوال ، تدخل السلطان بنفسه ؛ أولاً استورد الغلال من مناطق أخرى فى دولته . إذ صدرت الأوامر إلى ولاة غزة والكـرك والشوبك ودمشق بإرسال ما لديهم من فوائض الغلال إلى مصر(٦٧). ثم أصدر تعليماته بألا تباع الغلال بسعر أكثـر من ٣٠ درهمًا للإردب ، وهدد من يخـالف ذلك بنهب ممتلكاته(٦٨). ورد الأمراء بإغلاق مخازنهم ومنع البيع ، على حين باعوا القمح سراً عن طريق السماسرة بسعر يتراوح بين ستين وسبعين درهمًا للإردب(٦٩).

وفى ٣ جمادى الثانية / ١٨ يناير ، عين السلطان محتسبًا جديداً هو ضياء الدين بن خطيب بيت الآبار الشامى ، مع سلطات واسعة(٧٠). وبدأ السلطان يفرض سعر ٣٠ درهمًا / الإردب الذى حدده السلطان . وقد فعل هذا عن طريق حفظ سجلات دقيقة عن محتويات مخازن الغلال المملوكة للأمراء ، ولم يسمح لهم بنقل الغلال سوى لإمداد تابعيهم أو بيعها بالسعر المحدد(٧١). وعندما حاول الأمير قوصون ، الذى كان من الأشخاص المهمين فى البلاط ، أن ينتهك هذه التعليمات ، أجبره السلطان على التراجع(٧٢). وفى الوقت نفسه ، أرسل السلطان تعليماته إلى وكلائه فى المقاطعات (المصرية ؟) يأمرهم بطلب أى فائض فى الغلال بسعر ٣٠ درهمًا / الإردب تدفع من المتجر السلطانى(٧٣) . وأولئك الذين يرفضون سوف تتعرض أملاكهم فى القاهرة للنهب . وقد حاق المصير بعدد قليل من الجشعين الذين هاجمهم السوقة(*) والحرافيش(٧٤). وبعد اضطرابات قليلة هدأ الموقف ووجد الناس ما يكفى من الغلال لطعامهم .

وأخيراً ، فى نهاية شهر رجب / منتصف مارس وصلت حوالى أربعة آلاف غرارة (١٢٠٠٠ إردب قاهرى) من الكرك والشوبك ، وتلاها فى أواخر شعبان / منتصف أبريل الغلال الواصلة من الصعيد(٧٥). ثم جاءت إمدادات أخرى من الوجه البحرى . ومع نهاية شهر رمضان / منتصف مايو " امتلأت سواحل مصر بالغلال " ويقال إن ألف ومائتى إردب وصلت فى يوم واحد(٧٦) . وهدأت المخاوف المنتشرة من أن تتكرر الكارثة التى حدثت فى عهد كتبغا(٧٧).

(*) ترجم المؤلف هذه الكلمة بعبارة People of the market ، أى أهل السوق ، والصحيح أنها مرادف لكلمات الحرافيش، والزعر، وأوباش الناس ، والسابلة ، وغيرها من الكلمات الدالة على "سواد العامة" ، أى الطبقات الدنيا منهم ، فى عصر سلاطين المماليك – (المترجم) .

وطالما أن أسباب هذه الأزمة غامضة ، فمن الصعب أن نستنتج سبب تجنب الكارثة والواضح أن السلطان اتخذ إجراءات سريعة وكافية لمنع تدهور الموقف ؛ إذ تم تعيين محتسب جديد في غضون أيام قليلة ، ووضع السلطان سلطته لمؤازرة الإجراءات المانعة الصارمة . وفضلاً عن ذلك ، جاءت إمدادات الطوارىء من الغلال في مدى شهرين (مع منتصف مارس) لدعم الإمدادات المتاحة في مصر . وفي غضون أربعة أشهر ، كانت الإمدادات الوفيرة من الغلال " الجديدة " متاحة وانتهت الأزمة . بالإضافة إلى ذلك ، ربما تكون هناك ثلاثة عوامل أخرى وقد لعبت دوراً في التخفيف عن الناس : أولاً ، حسبما يروى المقريزى ، أن السلطان باع قمحه بسعر ٢٥ درهماً / الإردب ، ومن ثم أفشل أية محاولة لرفع السعر[٧٨]. ثانياً ، بما أن السلطان كان قادراً على توقع وصول الغلال الجديدة بعد حصادها في غضون أشهر قليلة ، وكان فيضان النيل كافياً ذلك الخريف ، فقد كان يعرف أن عليه فقط أن يشترى فترة محددة من الزمن . ومن ثم يقال إنه قال لأمرائه " يا أمراء ، شهر عليكم ، والثاني على ، والثالث على الله "[٧٩]. وأخيراً بدأت المحاصيل الجديدة من الفول والشعير تتوافر قبل أن يصل القمح " الجديد " في شهر رمضان / أبريل - مايو[٨٠]. وقد أتاحت هذه المحاصيل المبكرة قدراً من التخفيف عن الناس حتى تم جمع محصول القمح بأكمله .

وبنهاية الربع الأخير من القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى ، كان النظام السياسى المرتبط بأسرة قلاون يلفظ أنفاسه الأخيرة . بالإضافة إلى أن صحة البلاد الاقتصادية كانت محل شك . ذلك أن انتشار الوباء كان قد ألحق بالفعل أضراراً بالغة بالسكان ، ولم تلبث الزراعة المصرية أن عانت من نكسات عدة نتيجة الكوارث الطبيعية التى وقعت عامى ٧٧٥ - ٧٧٦هـ / ١٣٧٣ - ١٣٧٥م، ولاسيما فى الفترة من ٨٠٥ - ٨٠٧هـ / ١٤٠٢ - ١٤٠٤م ، إضافة إلى أزمات أخرى أقل وطأة . وفى الحالة الأخيرة لعب انهيار العملة أيضاً دوراً رئيسياً فى زيادة ارتفاع الأسعار .

ويمكن أن نعزو مجاعة ٧٧٥ - ٧٧٦هـ / ١٣٧٣ - ١٣٧٥م إلى الأسباب "الحقيقية " وحدها . ففى شهر ربيع الأول ٧٧٥هـ / أغسطس - سبتمبر ١٣٧٣م بات واضحاً أن النيل لن يصل حد الوفاء فى تلك السنة . وفى النهاية قصَّر النيل عن الست عشرة ذراعاً المعتادة بخمسة إصبع ، مما جعله دون الحد الأدنى الكافى لزراعة محصول مناسب[٨١].

وسرعان ما بدأت الأسعار فى الارتفاع ، واستمرت على هذا النحو طوال خريف ١٣٧٣م . وفى جمادى الأولى ٧٧٦هـ / أواخر أكتوبر ١٣٧٤م ، وعلى الرغم من الفيضان الكافى ، كانت الأسعار قد ارتفعت بدرجة جعلت المحتسب يحاول تسعير ثمن الخبز . وبسرعة اختفى الخبز من الأسواق ، وتم إطلاق السعر[٨٢] . وبحلول منتصف الشهر التالى ، كان كثير من الفقراء فى القاهرة يموتون من الجوع ، كما استشرى مرض وبائى ، ربما نتيجة لسوء التغذية وانعدامها على نطاق واسع[٨٣]. وحسب رواية المقريزى ، الذى عانى هذه التجربة ، كان الشحاذون يسألون فقط أن يشموا قطعة من الدهن ثم يسقطون موتى[٨٤](*) . ومات كثيرون من العمال الأجراء مثل عمال البناء وأرباب الصنائع والحمالين أيضًا ، لأن أجورهم اليومية النمطية كانت درهمًا واحدًا فى اليوم ، وهو مبلغ لم يعد يكفى شيئًا . بالإضافة إلى ما قيل عن أن الشحاذين والفلاحين ماتت منهم أعداد كبيرة[٨٥].

وفى جمادى الثانى / نوفمبر ١٣٧٤م بدأ إثنان من الأمراء هما ناصر الدين محمد ابن الأمير أقبغا آص ، وسودون الشيخونى ، دفع نفقات دفن الجثث الملقاة فى الشوارع[٨٦] وفى شهرى رجب وشعبان ٧٧٦هـ / ديسمبر ١٣٧٤م ويناير ١٣٧٥م، ازدادت الأزمة سوءًا . إذ مات كثير من الفقراء" من شدة البرد والجوع والعرى ..."[٨٧]. ولأن الناس لم يكونوا قادرين على توفير خبز القمح ، فإنهم بدأوا يأكلون الخبز المصنوع من الفول والنخالة[٨٨].

وفى يوم ٢٤ شعبان ٧٧٦هـ / يناير ١٣٧٥م ، قام نائب السلطان الأمير منجك (كان السلطان الأشرف شعبان طفلاً) بإصدار أوامره بتوزيع الفقراء على الأغنياء لإطعامهم وريوائهم . وطلبت المساعدة من كل أمير ، وكذلك من موظفى الدولة والتجار ، وغيرهم من الأغنياء[٨٩]. ومنع أى حرفوش من الشحاذة ، وإلا كان جزاؤه الموت[٩٠].

(*) يقول نص المقريزى (السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٣ – ص ٢٣٤) " ... فكنت أسمع الفقير يصرخ بأعلى صوته : "لله لُبابة قدر شحمة أذنى ، أشمها وخذوها ، فلا يزال كذلك حتى يموت ... " وقد ترجم المؤلف شحمة الأذن "على أنها قطعة من الدهن أو الشحم" Beggars would ask to merely smell a piece of fat " وهى ترجمة لاتبدو منطقية مع السياق العام الذى اختفى فيه الخبز ، فكيف يشحذون الدهن أو الشحم ؟! – (المترجم) .

وفى الوقت نفسه استمر الوباء ينهش السكان . وبحلول شهر رمضان / فبراير ، كان كثير من الفقراء قد لقوا حتفهم ، وطالت الأمراض الأغنياء[٩١].

وأخيراً انحلت الأزمة فى شهر ذو القعدة / أبريل عندما وصلت المراكب التى تحمل الغلال " الجديدة " . وهبطت الأسعار بسرعة فائقة ، على الرغم من محاولة بعض التجار (لا نعرف أسماءهم) الإبقاء على الأسعار المرتفعة[٩٢]. ويمكن متابعة تطور أسعار القمح من الجدول (٦ - ٢) .

جدول (٢-٦) أسعار القمح (درهم / إردب)

بالقاهرة ١٣٧٣ - ١٣٧٥م

التاريخ	الثمن بالدرهم
خريف ١٣٧٣م	٤٠ +
منتصف ديسمبر ١٣٧٣م	٥٠
أغسطس ١٣٧٤م	١٠٠
نوفمبر ١٣٧٤م	١١٠
ديسمبر / يناير ٧٤ - ١٣٧٥م	١٢٥
يناير ١٣٧٥م	١٣٠
أبريل ١٣٧٥م	من ١٣٠ إلى ٣٠
مايو ١٣٧٥م	٩٠ . ٢٠ - ٣٤

المصدر : Ashtor, Histoire, pp. 286

وليس هناك شىء بالغ الغموض حول هذه المأساة . إذ كان سببها قصور فيضان النيل ، الذى أدى إلى نقص الإنتاج الزراعى . والمحاولة المعتادة من جانب المحتسب للتسعير فشلت على نحو ما هو متوقع فى مثل هذه الظروف . وتكشف هذه الحادثة عن

الجمود وعدم المرونة الجوهرية فى نظام تموين الطعام فى القاهرة وربما أن فشل الزعامة كان مسئولاً بصفة جزئية عن قسوة الأزمة . ولا تسجل كتب التاريخ أية محاولة لاستيراد الحبوب من الخارج . فضلاً عن أن الدولة انتظرت حتى اكتملت الأزمة قبل أن تتدخل . ولو أن الدولة تدخلت فى البداية ، مثلما فعل السلطان بيبرس سنة ٦٦٢ هـ / ١٢٦٤م ، فربما كان بالإمكان تقليل الضرر . ومن ناحية أخرى ، كانت هذه الأزمة الأخيرة أطول استمرارًا ، مما جعل الدولة تواجه صعوبات أكثر كثيراً فى إطعام الناس على مدى سنة كاملة مثلاً . وربما يكون السلطان ، أو ربما نائبه ، اختار أن يبدأ إطعام الناس فى يناير ١٣٧٥ عارفًا أن هذا النظام للتخفيف من وقع المجاعة لايمكن أن يستمر سوى عدة شهور قليلة حتى تصل " الغلال " الجديدة .

وقد سارت حالة نقص الطعام التى وقعت سنة ٧٩٦ - ٧٩٨هـ / ١٣٩٤ - ١٣٩٦م على نفس النمط القديم الذى حدثت به مجاعة ١٣٧٣ - ١٣٧٥م ، بيد أن نتائجها كانت أقل درامية . لقد كانت تلك أزمة نمطية من الأزمات الزراعية فى مصر فى حقيقتها ، لدرجة أن المقريزى كتب أنها من خصائص مصر منذ العصور القديمة(٩٣). إذ بدأت الأسعار ترتفع فى شهر ذو القعدة ٧٩٦هـ / سبتمبر ١٣٩٤م حينما قصَّر النيل عن الوفاء . والحقيقة أن فيضان النيل تجاوز ١٧ ذراعًا ولكن المياه تناقصت بسرعة شديدة بحيث لم تكف الرى(٩٤). وبدأت الأسعار ترتفع فى الحال تحسباً لمحصول هزيل . وبما أن السلطان كان غائبًا ، تم توجيه الالتماسات إلى نائبه الأمير سودون ضد المحتسب بهاء الدين البرجى . وتم تهديد المحتسب ، ولهذا استجاب سودون بأن أمر أولئك الذين يخزنون الغلال فى القاهرة بأن يفتحوا متاجرهم ويبيعوا " بسعر الله "(٩٥). واستمرت الشدة حتى صفر ٧٩٧هـ / ديسمبر ١٣٩٤م حينما عاد السلطان الظاهر برقوق من بلاد الشام مما أنعش الآمال فى هبوط الأسعار . وبدلاً من ذلك ، ارتفعت الأسعار أكثر، ثم انتشر الوباء وتباطأ الاقتصاد حينما أنفق الناس أموالهم فى شراء الطعام(٩٦). ثم جاء الفيضان فى ذو القعدة ٧٩٧هـ / أوائل سبتمبر ١٣٩٥م عاليًا بشكل غير عادى(٩٧).

واستمر نقص الطعام على أية حال ، مما أدى إلى انقسام فى النخبة الحاكمة . وفى يوم ٩ المحرم ٧٩٨هـ / ٢٤ أكتوبر ١٣٩٥م استقال المحتسب ، زاعمًا أن

الأستادار كان يرفع الأسعار بسبب " رماية " البضائع بسعر يتجاوز قيمة السوق. واستدعاه السلطان إلى سرياقوس (من ضواحي القاهرة) وأعاد تعيينه(٩٨). وحسب رواية ابن حجر كان السلطان هو المسئول عن " رمى البضائع "(٩٩). [أى فرضها على التجار بالسعر الذى يحدده السلطان] . وفى ٨ ربيع الثانى ٧٩٨هـ / ٢٠ يناير ١٣٩٦م أمر السلطان حاجبه بأن يخبز عشرين إردبًا من القمح يوميًا لتوزع على الفقراء فى الفسطاط والقاهرة والقرافتين ، وفى الأماكن المرتبطة بأهل الخير ، أى المساجد ومؤسسات الصوفية(١٠٠). وحسب رواية المقريزى ، لم يُعرف أن أحداً مات من الجوع أثناء هذه الأزمة . بل إنه يقول إن البعض ربما استغنوا من إعادة بيع خبز الصدقة(١٠١). كما بدأ السلطان توزيع الصدقات نقداً ، فقد وزع خمسين درهمًا على خمسمائة فقير تجمعوا فى الأسطبل السلطانى . وبعدها بخمسة أيام كانت هناك مناسبة مماثلة نتج عنها كارثة خلفت ٤٧ قتيلاً فى الزحام وتم دفنهم على حساب السلطان(١٠٢).

وعندما لم تصل الغلال فى أوائل جمادى الأولى ٧٩٨هـ / منتصف فبراير ١٣٩٦م ، بدأ الناس يستسلمون لليأس مما أدى إلى اندلاع الشغب(١٠٣). وفى ٧ جمادى الأولى / ١٧ فبراير استجاب برقوق بأن أمر بإعداد قدور الطعام لإطعام الفقراء . وكان عدد خمسة آلاف فقير يتلقى كل منهم وعاء من الطعام المطبوخ ورغيفًا من الخبز كل يوم . وعندما نفد الطعام والخبز ، كان كل من الباقين يأخذ نصف درهم للخبز ودرهمًا للطعام أو أيهما(١٠٤). وفى اليوم السادس عشر بدأت الغلال " الجديدة " فى الوصول ، وبحلول اليوم الثانى والعشرين من الشهر انخفض سعر الخبز لدرجة أن الخبازين كانوا يحاولون تحاشى البيع بسبب الخسائر التى كانت تلحق بهم(١٠٥). وقد أدى رفض البيع على هذا النحو إلى أزمة قصيرة فى أسعار الغلال .

ويبدو أن هذا النقص فى الطعام لم يؤد إلى حدوث وفيات . إذ يذكر ابن الفرات "زيادة الوباء" ، بيد أن هذه الحقيقة المهمة لم يذكرها أى مؤرخ آخر . وبينما يبدو واضحًا أن أزمة حادة من نقص الطعام قد حدثت، فإنه ليس هناك ذكر لحدوث مجاعة. وتطور أسعار القمح موضح فى الجدول (٦-٣) .

جدول (٦-٣) أسعار القمح (درهم / إردب)
بالقاهرة ١٣٩٤ - ١٣٩٦م

التاريخ	الثمن بالدرهم
سبتمبر ١٣٩٤م	٤٠
سبتمبر - أكتوبر ١٣٩٤م	٤٠
ديسمبر ١٣٩٤م	٦٦ - ٧٠
يناير - فبراير ١٣٩٥م	٦٦ - ٨٠
منتصف أغسطس ١٣٩٥م	٨٠
منتصف سبتمبر ١٣٩٥م	٨٠
أكتوبر ١٣٩٥م	٦٠ - ١١٠
أكتوبر - نوفمبر ١٣٩٥م	١١٠
منتصف يناير ١٣٩٦م	١٧٥
منتصف فبراير ١٣٩٦م	١٧٥
فبراير - مارس ١٣٩٦م	١٣٠
أوائل أبريل ١٣٩٦م	٥٠

المصدر : Ashtor, Histoire, pp. 286

ويمكن أن نعزو عدم حدوث وفيات فى هذه الأزمة إلى حقيقة أن فيضان النيل لم يقصر تمامًا سنة ٧٩٦هـ / ١٣٩٤م . لقد ارتفعت الأسعار بيد أنها لم ترتفع بشكل حاد يسبب المجاعة . وتتراوح الأسعار المعتدلة لهذه الفترة ما بين ٢٠ إلى ٣٠ درهما / الإردب من القمح[١٠٦]. ومن ثم ، فإنه فى السنة الأولى من الأزمة ارتفعت أسعار القمح مرتين أو ثلاثًا فقط عن مستواها العادى. ولم يحدث سوى فى خريف - شتاء ٧٩٨هـ / ١٣٩٥ - ١٣٩٦م أن ارتفعت الأسعار لتصل إلى مايتراوح ما بين أربع وسبع مرات

قدر مستواها العادى . وفى أواخر يناير كان السلطان يوزع الصدقات على المئات من الفقراء . ومقدار العشرين إردباً من القمح التى كانت تخبز وتوزع يومياً . وفى الشهر التالى ، كانت الدولة تتولى إطعام أكثر من خمسة آلاف شخص ، بعضهم بشكل مباشر ، والبعض الآخر عن طريق توزيع هبات مالية . وربما لم يكن المقريزى مخطئاً فى أن ينسب فضل تجنب المجاعة إلى الظاهر برقوق(١٠٧). وفى مثل هذه الحال ، يمكن أن يكون تدخل الدولة فى لحظة حرجة فعالاً طالما أن ذلك لن يستغرق وقتاً طويلاً . وبحلول شهر أبريل هبط سعر الغلال بشكل كبير ولم تعد هناك ضرورة لهذه الإجراءات .

ومن ناحية أخرى ، فإن مجاعة ٨٠٥ - ٨٠٧هـ / ١٤٠٢ - ١٤٠٤م ، تمثل النقطة السفلى فى تاريخ السلطنة المملوكية . إذ امتزجت المجاعة بالوباء بالانهيار التام للنظام النقدى لكى تثقل كاهل المجتمع القاهرى . وبينما يصعب أن نحدد على وجه الدقة بداية التدهور الزراعى المصرى فى القرن الخامس عشر الميلادى، تبدو هذه السنوات الصعبة نقطة بداية مقبولة(١٠٨).

وقبل دراسة تفاصيل هذه الأزمة ، ينبغى أن نذكر دور مشكلات العملة فى خلق الكارثة . فحينما بدأت الأزمة فى يناير وفبراير ١٤٠٣م كتب المقريزى : " وفى هذا الشهر [رجب] ارتفعت الأسعار ارتفاعاً لم يعهد مثله بمصر ... "(١٠٩). وقد شمل هذا الغلاء كل المواد الغذائية الرئيسية والصابون والملابس " وكل ما يمكن شراؤه " . وقد حدث هذا على الرغم من أن فيضان النيل كان أكثر من كاف(*) لأنه وصل إلى وصل إلى ١٨ ذراعاً(١١٠). ومن المؤكد أن أسباب هذا الغلاء لا ترجع إلى العوامل الحقيقية .

كان الجانى هو النظام النقدى ، أو على الأرجح ، عدم قدرة الحكومة أو عدم ترحيبها بالحفاظ على نظام نقدى ثابت . إذ كان هناك نقص فى إمدادات الفضة ،

(*) نتج عن إهمال شبكة الصرف والرى فى الشطر الثانى من عصر سلاطين المماليك أن الفيضان الذى كان يكفى لزراعة الأراضى الزراعية حينما يصل إلى ستة عشر ذراعاً لم يعد يكفى لرى كل الأراضى فى عصر المماليك الجراكسة ، بل إن المصادر تؤكد أنه فى القرن الأخير من عمر الدولة ، كان الفيضان الذى يصل إلى عشرين ذراعاً لايكفى لرى كل الأراضى . ومن المؤكد أن المؤلف لم يعرف هذه الحقيقة التى ذكرتها كل مصادر القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى ، وتعامل مع منسوب الستة عشر ذراعاً على أنها منسوب ثابت وقياسى طوال مائتى وسبعين سنة هى عمر دولة سلاطين المماليك . انظر ، قاسم عبده قاسم ، *النيل والمجتمع المصرى* - عصر سلاطين المماليك ، دار المعارف ١٩٧٨م - (المترجم) .

وأفادت الدولة من هبوط سعر " الدرهم الفلوس " [وهى العملة النحاسية التى كانت القاعدة السعرية آنذاك] ، لأن ذلك كان يجعلها توفر إلتزاماتها المالية بشكل أكثر سهولة[١١١]. وبحلول سنة ٨٠٣هـ / ١٤٠١م ، تم طرح دراهم حسابية من الفلوس ، وظلت قيمتها تنزل باطراد من جمادى الثانية ٨٠٥ هـ / ديسمبر ١٤٠٢م عندما كان الدينار يساوى ٦٥ درهم فلوس حتى صيف ١٤٠٥م حينما صارت قيمة الدينار تتراوح بين ١٢٠ و١٥٠ درهم فلوس[١١٢]. وحدث مزيد من الهبوط فى السنوات التالية (التواريخ غير واضحة) واستقر السعر أخيراً عند ٢٥٠ درهم فلوس / دينار سنة ١٤١١م ، ثم حدث مزيد من الهبوط في منتصف هذا العقد[١١٣]. وكانت إحدى وسائل تخفيض العملة هى سك عملات أصغر بصورة متوالية. وبحلول سنة ٨٠٧ هـ/١٤٠٤ - ١٤٠٥م تم تخفيض الفلس من مثقال واحد إلى $\frac{١}{٤}$ درهم ، أى ما يساوى $\frac{١}{٧,٥}$ من وزنه الأصلى[١١٤]. والنقطة المهمة هى أنه للمرة الأولى فى التاريخ المملوكى (وفى التاريخ المصرى حسبما يقول المقريزى) يحدث الغلاء الشامل نتيجة عوامل نقدية خالصة . وفى ذى الحجة ٨٠٥هـ / يونيو - يوليو ١٤٠٣م ، جاءت الأخبار من بلاد الشام بأن الأسعار رخيصة هناك[١١٥]. إذ لم يكن هذا التدهور النقدى قد وصل بعد إلى الولايات .

وكما لو لم يكن الموقف بالقاهرة سيئًا بما فيه الكفاية ، إذ ظهر عامل جديد فى صفر ٨٠٦هـ / أوغسطس - سبتمبر ١٤٠٣م. إذ توقف النيل فترة قصيرة عن الزيادة، ثم وصل أخيراً إلى ١٦ ذراعًا وإصبعًا واحداً[١١٦]. وفى شهر جمادى الثانى ٨٠٦ هـ / ديسمبر ١٤٠٣ - يناير ١٤٠٤م كانت الأسعار قد ارتفعت أربعة أو خمسة أمثال قيمتها العادية فى بداية الأزمة ، كما أن الشتاء كان شديد البرودة[١١٧]. وقد أودى هذا المزيج من الغلاء والبرد والوباء (سنصفه فيما يلى) بحياة الكثير من الناس كل يوم . ويقدر المقريزى عدد أولئك الذين ماتوا ودفنهم الأمير سعد الدين بن غراب عند نهاية شوال ٨٠٦هـ / ١٠ مايو ١٤٠٤م بإثنى عشر ألفًا وسبعمائة شخص[١١٨]. وبالإضافة إلى ابن غراب ، الذى كان يجهز مائتى شخص للدفن يوميًا ، كان الأمير سودون الماردينى يجهز مائة آخرين ، ومع هذا فإن عدداً آخر كان يتم دفنهم على أيدى الأمير سودون الحمزاوى والأمير ناصر الدين محمد سنقر الاستادار ، وعلى نفقة " وقف الطرحاء " (انظر الفصل الرابع)[١١٩]. وحتى إذا اعتبرنا أن فى هذه الأرقام مبالغة ، فإن مستوى المجاعة يبدو واضحًا .

وبينما استمر الغلاء فى التراجع ، بدأ الوباء أيضًا يأخذ ضريبته . إذ انتشر عدد من الأمراض ، مما تسبب فى المزيد من الوفيات[١٢٠]. والأعراض التى ورد ذكرها بشكل يكاد يكون عامًا هى الكحة والحمى ، مما جعل ميخائيل دولس يستنتج أنه حدث انتشار لوباء الإلتهاب الرئوى[١٢١]. وكانت الإصابة فى الصعيد غاية فى السوء ، لأن انتشار الأمراض أعاق العمل الزراعى(*)، مما ترك الحقول لاتجد من يزرعها[١٢٢]. ويقدم المقريزى أرقام الوفيات فى الصعيد كالتالى: قوص ١٧٠٠٠ ، وأسيوط ١١٠٠٠ ، هو ١٥٠٠٠[١٢٣]. ومرة أخرى ، بغض النظر عن هذه الأرقام ، يبدو واضحًا أن نسبة الوفيات كانت عالية للغاية . ويختم المقريزى روايتــه عن سنة ٨٠٦هـ بالتعليق التالى : " وهذه السنة هى أول سنى الحوادث والمحن التى خربت فيها ديار مصر ، وفنى معظم أهلها ، واتضعت بها الأحوال ، واختلت الأمور خللاً آذن بدمار إقليم مصر "[١٢٤].

وفى شهر المحرم ٨٠٧هـ / يوليو – أغسطس ١٤٠٤م بدأت الأسعار فى الهبوط مرة أخرى[١٢٥]. وفى جمادى الأولى ٨٠٧هـ / نوفمبر ١٤٠٤م ، ارتفع النيل ارتفاعًا كبيراً بحيث بات من المتعذر حرث الكثير من الأراضى . وعانى أهل الصعيد من المجاعة والبرد[١٢٦]. بل إن البعض اضطروا إلى بيع أولادهم ، ومنهم من تم أخذه إلى بلاد الشام[١٢٧]. وفى رجب ٨٠٧هـ / يناير ١٤٠٥م زادت حدة الغلاء فى الوجه البحرى ، مما أدى إلى تفشى المجاعة بين الفقراء وإلى اتهام واحد على الأقل بأكل لحوم البشر[١٢٨]. وحاول بعض الناس الهرب من المجاعة فى خمس سفن كانت تغادر الإسكندرية[١٢٩]. وفى رمضان ٨٠٧ هـ/مارس ١٤٠٥م انتشرت "الأمراض الحادة" فى القاهرة[١٣٠].

وفى الشهر التالى ، لاح بعض الانفراج . إذ نجح الأمير " يلبغا السالمى " فى تثبيت سعر الذهب بالدرهم الفلوس ، وهو إجراء أسهم فقط فى استقرار الأسعار[١٣١]. وبالإضافة إلى ذلك ساعد وصول الغلال الجديدة على المزيد من تخفيض الأسعار ، على الرغم من أن حملة السلطان فى بلاد الشام أدت إلى حدوث نقص فى الخبز[١٣٢]. وعند ذلك الحين كان أسوأ ما فى الأمر قد انتهى .

(*) نص عبارة المقريزى هو " وهلك أهل الصعيد لعدم زراعة أراضيهم " ولكن المؤلف أورد عكس هذا المعنى تمامًا " – (المترجم) .

وبما أن هذه المجاعة كانت ناتجة جزئيًا على الأقل من المشكلات النقدية ، وبما أن سعر التحويل موثق تمامًا من جانب المؤرخين ، فقد يكون مفيدًا أن نقارن تطور أسعار القمح (درهم فلوس / إردب) وسعر تحويل العملة (درهم فلوس / دينار) خلال هذه الأزمة ، والفترة التى أعقبتها مباشرة . هذه الاتجاهات واردة فى جدول (٦ – ٤) .

وعلى مدى الشهور الإثنى عشر الأولى من عمر هذه الأزمة ، كان ارتفاع أسعار القمح بسيطًا . ولم يحدث سوى فى خريف ١٤٠٣م، عندما قصَّر النيل عن حد الوفاء ، بحيث يضمن محصولاً كافيًا ، أن تجاوز سعر القمح دينارين / الإردب . وعلى الرغم من أن الأسعار كانت مرتفعة بالفعل فى ذلك الوقت ، فإن النتائج لم تكن كارثية . وفى خريف وشتاء ١٤٠٣ – ١٤٠٤م كانت التوقعات بمحصول هزيل والمزيد من تخفيض قيمة الدرهم الفلوس قد أدت إلى ارتفاع مهول فى الأسعار ، إذ وصل إلى ما بين ٤ و ٥ دنانير سعر الإردب من القمح . وأدى وصول الغلال " الجديدة " فى ربيع ١٤٠٤م إلى تخفيض كبير فى الأسعار . فباستثناء شهر أغسطس ، كانت أسعار القمح تتراوح ما بين ٢،٥ إلى ٣ دنانير / الإردب . وأدى المحصول الجيد فى السنة التالية إلى تخفيض الأسعار إلى مستوى ما بين ١،٢ و ١،٨ دينار الإردب من القمح .

ويود المرء لو عرف كيف استجابت الرواتب لهذا التخفيض فى قيمة عملة التداول اليومى . ومن سوء الحظ أنه من الصعب معرفة ما إذا كانت استجابت بسرعة أم لا بالارتفاع حسب تخفيض العملة . وفى حالة الأوقاف ، حيث كان تحديد الرواتب قد تم بوثائق كانت موجودة من قبل ، يبدو أن النتائج كانت كارثية. إذ إن كثيرًا من خانقاوات الصوفية لم تكن قادرة على توفير ما يكفى من الطعام للمستفيدين منها . لأنها كانت مضطرة إلى دفع رواتب نقدية بالعملات النحاسية . ولأن هذه الرواتب لم تكن كافية ، غادرها كثيرون من سكانها وتدهورت الخانقاوات إلى حد كبير[١٣٣]. أما بالنسبة لرواتب العمال اليدويين ، فمن الصعب تقدير أثر تخفيض العملة النحاسية ، الدرهم الفلوس ، عليهم ، ولكن المؤرخين يأسون على الناس الذين يموتون من الجوع والبرد مما لايترك سوى قليل من الشك حول مصير الفقراء فى هذه الأزمة . ولكن كما لاحظنا من قبل ، فإن أولئك الذين نجوا ربما يكونوا قد أفادوا من الكارثة السكانية .

جدول (٦ - ٤) أسعار القمح (درهم فلوس / إردب)
وأسعار تحويل العملة (بالدرهم الفلوس / دينار)
بالقاهرة ١٤٠٢ - ١٤٠٥م

التاريخ	الثمن (درهم فلوس / إردب)	سعر التحويل (درهم فلوس/دينار)
أغسطس ١٤٠٢م	٦٠	٥٠
ديسمبر ١٤٠٢		٦٥
يناير - فبراير ١٤٠٣م	٧٠	
أبريل - مايو ١٤٠٣م		٦٠
يونيو - يوليو ١٤٠٣م	٩٥	
يوليو ١٤٠٣م	١٠٠	٦٠
أغسطس ١٤٠٣م		٦٤
أغسطس - سبتمبر ١٤٠٣م	١٣٠	
سبتمبر - أكتوبر ١٤٠٣م	١٨٠، ٢٢٠، ٢٤٠، ٢٥٠	٧٠
نوفمبر ١٤٠٣م		٧٢
نوفمبر - ديسمبر ١٤٠٣م		٧٣
ديسمبر - يناير ٣-١٤٠٤م	٢٦٠ ، ٢٧٠	
يناير - فبراير ١٤٠٤م	٣٠٠ ، ٣٢٠ ، ٤٠٠	٨٠
فبراير - مارس ١٤٠٤م	٤٠٠	
مارس - أبريل ١٤٠٤م	٩٠	
أبريل ١٤٠٤م		١٠٠
مايو - يونيو ١٤٠٤م	٢٥٠	
يوليو - أغسطس ١٤٠٤م	٢٥٠	٩٠

التـاريخ	الثمـن (درهم فلوس / إردب)	سعر التحويل (درهم فلوس/دينار)
أغسطس ١٤٠٤م	٤٠٠(؟)	١١٠
أغسطس - سبتمبر ١٤٠٤م	٢٢٠	
نوفمبر ١٤٠٤م		١٠٠
مارس ١٤٠٥م		٨٠
أبريل ١٤٠٥م	٢٠٠ ، ١٠٠ - ١٥٠	
يونيو ١٤٠٥م		٨٠
يونيو - يوليو ١٤٠٥م	١٧٠	١٤٠
أغسطس ١٤٠٥م		١٢٥
أغسطس - سبتمبر ١٤٠٥م	٢٢٠ ، ١٨٠	١٢٠

وقد أدى تفشي الوباء في ربيع سنة ١٤٠٤م إلى المزيد من البؤس الذى حاق بأهل مصر . وربما تكمن أهميته فى آثاره المدمرة فى الصعيد التى كانت مصدر الغلال الرئيسي في مصر . إذ إن نسبة الوفيات العالية فى الصعيد ، التى أعقبتها عدة أمراض وبائية وأزمات أخرى ، كانت هى بداية التدهور طويل المدى الذى لحق بالإنتاج الزراعى المصرى فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى .

وثمة نقطة أخيرة بحاجة إلى الدراسة هنا . وكما لاحظ القارىء دونما شك ، فإنه لايكاد يوجد دليل على إجراءات قامت بها الدولة للتخفيف من حدة المجاعة . وباستثناء ماذكره السخاوى عرضًا من أن ابن غراب أطعم الفقراء أثناء المجاعة ، وهو أمر لم تؤكده أى من المصادر السابقة زمنيًا ، لايذكر المؤرخون شيئًا عن دور الدولة فى اتخاذ أية إجراءات للتخفيف من معاناة الناس سوى دفنهم مجانًا . ولم يكن للسلطان الناصر فرج بن برقوق أى دور فى جهود رفع المعاناة . إذ كانت تلك فترة من عدم الاستقرار السياسى الشديد، حيث كان ولاة الشام يتآمرون ضد بعضهم البعض وضد السلطان . ومن الواضح أن الافتقار إلى الاستقرار قد أسهم فى المزيد من جسامة مأساة ١٤٠٣ - ١٤٠٥م.

أما حالة نقص الطعام سنة ٨١٨ - ٨١٩هـ / ١٤١٥ - ١٤١٦م فهى حالة غير عادية من عدة نواحى . ويبدو أن العوامل النقدية لم تلعب دوراً مهماً على الرغم من أن الدرهم الفلوس قد انخفضت قيمته فى الوقت نفسه[١٢٤]. وكان فيضان النيل أكثر من الكفاية ، ٢٠ ذراعاً[١٢٥]، وقد اختلفت أسباب هذه الأزمة ، التى لم تستمر سوى أشهر قليلة ، ولم تكن لها علاقة ببعضها البعض .

كان العامل الأول نقص المطر فى شتاء ١٤١٥ - ١٤١٦م فى جميع أنحاء سلطنة المماليك مصر وبلاد الشام والحجاز ، مما جعل كثيراً من الناس يشترون الغلال من مصر لشحنها بالسفن إلى الولايات خارجها[١٣٦]. وهذا الجفاف قلل من المحصول فى أنحاء الوجه البحرى (الشرقية والغربية والبحيرة) ، على حين تسبب غزو الفئران أيضاً فى تدمير المحاصيل فى الحقول[١٣٧]. وفى الوقت نفسه نشبت الاضطرابات التى أحدثها العربان فى الصعيد والوجه البحرى والتى أدت إلى الصدام مع القوات الحكومية ، مما أدى إلى مزيد من الدمار[١٣٨].

وبينما أخذت الأسعار فى الارتفاع فى شوال ٨١٨ هـ / ديسمبر ١٤١٥م فرض والى القاهرة قيوداً على استيراد الغلال ، وفرض ضريبة إضافية على كل إردب يباع[١٣٩]. وكرهه الناس لدرجة أنه عزل من وظيفته واستبدل بآخر ، بيد أن الأسعار واصلت الارتفاع . وفى الوقت نفسه بدأ الغلاء ، الذى كان قاصراً على القاهرة حتى ذلك الحين ، يزحف إلى باقى أنحاء مصر . وجاء الناس من الوجه البحرى إلى القاهرة لشراء الغلال ، على حين رفض أهل الصعيد، الإقليم الرئيسى لإنتاج القمح فى البلاد ، أن يبيعوا[١٤٠]. وبينما استمرت الأسعار فى ارتفاعها فى شهر ذو القعدة ٨١٨هـ / يناير ١٤١٦م ، انتشرت حوادث النهب والشغب واستشرت . إذ تجمهر آلاف الناس فى بولاق بحثاً عن الغلال[١٤١].

وعندما مضى الشتاء ارتفعت أسعار الخدمات المرتبطة بتجارة القمح . فقد صار الحراس أكثر كلفة . وكذلك رسوم النقل والسمسرة[١٤٢]. ورفضت السفن تحميل القمح خوفاً من النهابة واندلعت أعمال الشغب أمام الأفران ، مما أدى إلى وفاة بعض النسوة[١٤٣]. وزادت كراهية الناس للأمير التاج المحتسب زيادة كبيرة على الرغم من تحسن الأحوال بمنع بيع الغلال سوى للطحانين ، فى محاولة لمنع المضاربة[١٤٤].

ولنفس السبب تم تحديد حد أقصى إردبًا فى كل عملية بيع[١٤٥]. ونتيجة لمثل هذا النوع من الإجراءات ، رفض من يحوزون الغلال بيعها ، مما أرغم التاج على أخذ الغلال من الصوامع فى القرى القريبة وبيعها بالقاهرة[١٤٦]. وعندما انقضى شهر يناير ذهب الناس " زرافات " إلى الريف لشراء الغلال على حين أكل أولئك الذين لم يقدروا على توفير الخبز الفول الأخضر والقلقاس . وثمة عامل إضافى تمثل فى هبوط قيمة الدرهم الفلوس بالنسبة إلى الدينار بنسبة تتراوح بين ٧ ، ٨ بالمائة[١٤٧].

وتعلق الناس بالأمل فى تحسن الأمور حينما عاد السلطان المؤيد شيخ إلى القاهرة من حملته فى بلاد الشام فى ذى الحجة ٨١٨ / فبراير ١٤١٦م[١٤٨]. وبحلول ذلك الوقت كانت مطاحن الغلال عمومًا تعمل الدقيق من مزيج القمح والشعير والذرة بمقادير متساوية وكان البعض يضيفون الفول[١٤٩]. ولم تهبط الأسعار فى الحال ، ولكن السلطان بدأ فى اتخاذ إجراءات للتخفيف . أولاً فى ٢ محرم ٨١٩هـ / ٧ مارس ١٤١٦م وزع الدراهم على موظفى الأوقاف والشحاذين وكان كل شحاذ يأخذ ٥ دراهم تساوى ٩ دراهم فلوس لكل درهم[١٥٠]. وفى ذلك الوقت كان سعر الويبة ($\frac{١}{٦}$ إردب) من القمح تساوى ١٣٠ درهم فلوس[١٥١]. وفى الوقت نفسه بدأ السلطان فى توزيع ٦٠٠٠ رطلاً من الخبز يوميًا على الفقراء[١٥٢].

وفى يوم ٥ محرم بعث السلطان خازنداره لشراء القمح من الصعيد لإمداد العاصمة[١٥٣]. فى اليوم التالى وصلت سفن الغلال من الصعيد تحمل ٢٠٠٠ إردب من القمح . وبسبب الفوضى التى صاحبت تفريغه ، أخذ المحتسب والأمير إينال الأزعرى على عاتقيهما مهمة توزيعه على المطاحن[١٥٤]. وفى اليوم السادس عشر وصل المزيد من الغلال ، ولكن فى هذه المرة انتهز السلطان الفرصة لبيعها بسعر جيد ، ٦٠٠ درهم فلوس / الإردب[١٥٥].

جدول (٥ - ٦) أسعار القمح (درهم فلوس / إردب)

بالقاهرة ١٤١٥ - ١٤١٦م

التاريخ	الثمن بالدرهم
أكتوبر ١٤١٥م	١٥٠
نوفمبر ١٤١٥م	١٦٠
ديسمبر ١٤١٥م	٢٠٠
يناير ١٤١٦م	٣٠٠ - ٤٠٠
فبراير ١٤١٦م	٦٠٠
مارس ١٤١٦م	٧٥٠ - ٨٠٠
أبريل ١٤١٦م	٢٥٠
مايو ١٤١٦م	٢٠٠ - ٢٥٠

المصدر : Shoshan, "Money Supply", p. 64 .

وأخيراً في صفر ٨١٩ هـ / أبريل ١٤١٦م ، وبعد نقص في الطعام استمر ثلاثة أشهر ، توفر القمح مرة أخرى بالقاهرة(١٥٦). وعند هذه النقطة كان السلطان يوزع على الفقراء يوميًا ١٢٠٠٠ رغيف زنة نصف رطل(١٥٧). وفي اليوم السادس عشر من الشهر تمكن السلطان من إيقاف توزيع الخبز لأن الأسعار هبطت . ومن سوء الحظ أن وباءًا قاسيًا بدأ ينتشر(١٥٨). وفي اليوم السادس والعشرين عاد الخازندار الطواشي مرجان الهندي من الصعيد ومعه من الغلال ما يكفي لمزيد من انخفاض أسعار القمح(١٥٩).

هذه الأزمة ، على الرغم من قسوتها ، لم تدم فترة طويلة . وكما يبين جدول ٥-٦ عن أسعار القمح ، إن ارتفاع الأسعار كان كبيراً ، ولكن الغلاء انتهى بمجرد أن أمكن الحصول على الغلال الجديدة .

فقد وصلت أسعار القمح خمسة أو ستة أمثال مستواها العادي في مارس ، واستمر الغلاء شهرين، ثم عادت الأسعار بسرعة إلى مستوياتها المعتدلة . وهكذا كانت

الإجراءات التى اتخذها السلطان للتخفيف من حدة الغلاء على مدى شهرين كافية لإعالة الجزء الأكثر فقراً من سكان القاهرة حتى تعود الأسعار إلى مستوى مقبول .

ويجدر بنا أن نلاحظ هنا نقطتين . أولاهما أن الأزمة قد نجمت فيما يبدو عن نظام التموين وليس بسبب الإنتاج أساساً . فبينما يحتمل أن يكون تصدير الغلال إلى أجزاء أخرى من السلطنة قد زاد من تدهور الموقف ، إلا أنه يبدو أن المشكلات السياسية فى الولايات كان هى السبب الرئيسى ، كان الوجه البحرى بحاجة إلى الغلال ، على حين أنه فى الصعيد ، كانت الغلال موجودة ولكنها لاتباع، تحسبًا لوقوع شدة عظمى . وقد تضافر التصرف الحاسم الذى اتخذه السلطان بشراء الغلال مع الإجراءات التى قام بها فى التخفيف المؤقت بحيث انتهت الأزمة بسرعة . ولأن محصول القمح كله كان متاحًا ، لم تحدث المجاعة المعتادة التى كانت تستمر عامًا ونصف العام .

والنقطة الثانية الجديرة بالملاحظة هى انتشار الغلاء . فقد بدأ بالقاهرة ، حيث يوجد أكبر سوق ، ثم انتشر فيما عداها . وكما رأينا كانت هناك عوامل محلية عديدة أسهمت فى الغلاء بمختلف الولايات كما أن الطلب المتزايد على الغلال فى العاصمة زاد من تعقيد المشكلة . بالإضافة إلى ذلك يبدو أن غلاء أسعار الغلال كان له أثر ممتد بحيث تسبب فى ارتفاع أسعار عدد من الخدمات المرتبطة بإمدادات الغلال . وكلما ارتفعت الأسعار أكثر ، لجأ الفقراء إلى أكل الخضروات الأرخص ثمنًا بدلاً من القمح أو لتكملة النقص فى غذائهم .

وقد تولد عن أزمة ٨٥٣ - ٨٥٦هـ / ١٤٤٩ - ١٤٥٢م جدل بين المؤرخين المحدثين، وكانت المناقشة حول أسباب الغلاء الذى وقع فى منتصف وأواخر القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى محكومة بمحاولات قياس الأهمية النسبية للعوامل " الحقيقية " والعوامل النقدية . وأقوى تقرير لصالح التفسير المرتكز على النقود هو تأكيد بواز شوشان على أن فترات الغلاء التى ميزت حركات الأسعار فى خمسينيات وسبعينيات القرن الخامس عشر لم تكن سوى نتاج التغيرات فى قيمة العملة النحاسية التى كانت هى القاعدة السعرية[١٦٠] . وفى دراستى التفصيلية لأزمات الطعام الرئيسية فى هذه الفترة سوف أولى اهتمامًا خاصًا للتفاعل بين العوامل " الحقيقية " والعوامل النقدية .

والفترة الطويلة من الغلاء استمرت من ٨٥٣هـ / ١٤٤٩ إلى ٨٥٧ هـ / ١٤٥٣م حسب رواية ابن تغرى بردى ، تكشف عن أن هناك صعوبة فى تفسير أسباب مثل هذه الحوادث[١٦١]. ويعتمد تفسير شوشان على حجتين : (١) عدم وجود عوامل "حقيقية" . (٢) التوازى بين الغلاء وحركة النقود[١٦٢]. وسوف أبين كيف أنه كانت هناك على الأقل ثلاثة عوامل موجودة : الأمراض (الطاعون وغيره من الأمراض الوبائية) ، وانخفاض فيضان النيل ، وعدم استقرار العملة .

فى شهر المحرم ٨٥٣هـ / فبراير - مارس ١٤٤٩م انتشر الطاعون على نطاق واسع . ثم ازداد سوءًا فى الشهر التالى ، ومات كثيرون لدرجة أن الناس بدأوا يدفنون موتاهم " من غير إطلاق " (أى بدون تصريح من السلطات) ، فى جنازات تحملت الأوقاف تكلفتها[١٦٣] ومن سوء الحظ أن أرقام الأسعار فى هذه الشهور ليست فى متناولنا ، ولذا فإنه من الصعب أن نقول ما هو التأثير الذى أحدثه هذا الوباء على التصورات اللاحقة . ومع هذا فمن الممكن أن يكون اضطراب المجتمع الناجم عن هذه الوفيات قد أسهم فى تدهور الموقف بحيث صار بسرعة موقفًا صعبًا . وحسبما يقول السخاوى كانت الأسعار عالية فعلاً بقدوم شهر ربيع الثانى ٨٥٣هـ/مايو - يونيو ١٤٤٩م ، وأمر السلطان الظاهر جقمق بنفى واحد على الأقل من الأمراء لأنه كان يخزن الغلال[١٦٤]. وكان السبب فى هذا الغلاء راجعًا إلى بطء الزيادة فى نهر النيل . ومع مرور الصيف ازدادت الأسعار ارتفاعًا ولم يستطع المحتسب الجديد أن يوقف ارتفاع الأسعار فحسب ، بل اتهم هو نفسه بتخزين الغلال[١٦٥]. وعلى الرغم من أن النيل لم يلبث أن وصل حد الوفاء فإن الأسعار لم تتأثر . وفى شعبان / سبتمبر - أكتوبر استبدل السلطان المحتسب وأمر الاستادار بأن يبيع بعض غلال السلطان بسعر دينار واحد / الإردب ، أى ٢٠٠ درهم فلوس . أقل من سعر السوق آنذاك[١٦٦]. ومن سوء الحظ أن هذه المبيعات لم تؤثر على أسعار الغلال التى استمرت فى الارتفاع .

استمرت الأسعار فى الارتفاع سنة ٨٥٤هـ / ١٤٥٠ - ١٤٥١م حتى وصلت إلى نقطة الأزمة فى شهر رجب ٨٥٤/ أغسطس - سبتمبر ١٤٥٠م[١٦٧]. ومرة أخرى ، قصَّر النيل عن حد الوفاء بحيث لم يصل إلى منسوب كافٍ . وعلى الرغم من أن سعر القمح هبط قليلاً خلال ربيع سنة ١٤٥٠م ، بسبب وصول الغلال " الجديدة " طبعًا ،

فقد ارتفعت الأسعار إلى ٧٠٠ درهم فلوس / الإردب(١٦٨). وعندما تكاثرت سرقات الغلال اتخذ السلطان إجراءات لمعالجة الموقف . ووافق الاستادار على فتح مخازنه والبيع بسعر ٦٠٠ درهم فلوس / الإردب(١٦٩). وصدرت الأوامر إلى المحتسب لتجهيز الطعام وتوزيعه على الفقراء(١٧٠). وبنهاية السنة ، بات واضحًا أن النيل لن يصل إلى الحد الذى يكفى زراعة الأراضى الزراعية فى مصر(١٧١). وحينما ارتفع سعر إردب القمح إلى ما فوق الألف درهم فلوس ، أرسل السلطان بعثة إلى قبرص لشراء القمح وخصم ثمنه من الجزية التى كانت جزيرة قبرص تدفعها(١٧٢).

وعلى الرغم من إجراء الطوارىء هذا ، فإن الأمور ازدادت سوءًا . واستخدم الناس الطواحين اليدوية حتى لايدفعوا ثمنًا غاليًا للدقيق(١٧٣). وافتقر كثير من "مساتير الناس " فى القاهرة وزاد التسول فى الشوارع(١٧٤). وبحلول شهر جمادى الأولى ٨٥٥هـ /يونيو ١٤٥١م كان اليأس قد أمسك بخناق الناس فى كافة أنحاء مصر . وبينما هرب البدو والفلاحون إلى القاهرة ، هاجر البعض إلى بلاد الشام . وامتلأت الشوارع " بموجات وموجات " من الفقراء ومات كثيرون من الجوع(١٧٥). هذه الحالة المرعبة استمرت طوال الصيف على حين انتظر الناس فى قلق متى وإلى أى مدى سوف يزيد النيل(١٧٦).

وجاء رمضان دون أن يحدث انفراج ، وفى شوال / أكتوبر – نوفمبر أرغم هجوم الدود على الزرع الفلاحين على إعادة حرث معظم الأراضى(١٧٧). ومن حسن الحظ ، أن هذا الحادث العاثر لم يدمر المحصول فيما يبدو . ففى محرم ٨٥٦هـ / يناير – فبراير ١٤٥٢م بدأت أسعار الغلال فى الهبوط(١٧٨).وبنهاية سنة ٨٥٦ هـ / ١٤٥٢م هبط سعر القمح إلى ٣٢٠ درهم فلوس / الإردب ، وبقدوم السنة التالية عادت أسعار القمح إلى مستوياتها قبل الغلاء(١٧٩).

ويمكن ملاحظة تطور أسعار القمح فى جدول (٦-٦)

جدول (٦-٦) أسعار القمح (درهم فلوس / إردب)

بالقاهرة ١٤٤٩ - ١٤٥٣م

التاريخ	الثمن بالدرهم
يونيو – يوليو ١٤٤٩م	٣٠٠
يوليو – أغسطس ١٤٤٩م	٣٩٠
أغسطس – سبتمبر ١٤٤٩م	٤٠٠
أكتوبر ١٤٤٩م	٦٠٠
فبراير – مارس ١٤٥٠م	٨٠٠
يونيو – يوليو ١٤٥٠م	٥٠٠
أغسطس – سبتمبر ١٤٥٠م	٦٠٠ – ٧٠٠
سبتمبر – أكتوبر ١٤٥٠م	١٠٠٠
أكتوبر ١٤٥٠م	١٢٠٠
فبراير ١٤٥١م	١٥٠٠
أبريل ١٤٥١م	٨٠٠ – ١٠٠٠
أغسطس ١٤٥١م	٩٠٠
سبتمبر ١٤٥١م	٩٠٠
يناير – فبراير ١٤٥٢م	٨٠٠
أبريل – مايو ١٤٥٢م	٤٠٠
نوفمبر – ديسمبر ١٤٥٢م	٣٢٠
يوليو ١٤٥٣م	١٤٠

المصدر : Shoshan, "Money Supply", pp. 65-66 .

من هذا الجدول يمكن بسهولة الوقوف على أهمية " سنة الانحدار " حينما تسبب الفيضان المنخفض لنهر النيل فى بقاء الأراضى دون رى . وثمة عناصر أخرى فى المعضلة ماتزال طى الغموض . إذ إن بداية موجة الغلاء سنة ١٤٤٩م لا تجد تفسيراً ،

سواء بالمصطلحات " الحقيقية " أو في ضوء مشكلات العملة[١٨٠]. وبينما يبدو تخفيض سعر الدرهم الفلوس واضحًا من أواخر سنة ١٤٥٢م فصاعداً، فإن هذه المعلومات لاتفيدنا بشيء . فالواقع أنه في هذا الوقت بالضبط كانت أسعار الغلال تهبط في القاهرة .

ومن ثم فسوف يبدو أن أزمة ١٤٤٩ - ١٤٥٣م تستعصي على التفسير في ضوء مشكلات العملة . إذ إن تحركات العملات لم تتوافق مع تحركات الأسعار ويمكن أن نعزو بعض الغلاء على الأقل إلى أسباب " حقيقية " . وتبقى بعض الأسرار ، ولكن ما لم توجد معلومات جديدة ، فإنه لايمكن أن ننسب هذه الأزمة إلى تخفيض العملة . وعلى أية حالة ، فإنه إنصافًا لشوشان ، يجب أن نلاحظ أن الغلاء طويل المدى الذي حدث في أواخر خمسينيات وستينيات القرن الخامس عشر كان متماشياً بالفعل مع موجة من التخفيض في قيمة الدرهم الفلوس ، وهو ما يدعم مزاعمه بأن تحركات العملة كانت وراء موجة الغلاء أواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي[١٨١][*] .

(*) تبدو لي هذه المناقشة المضنية التي يقوم بها الباحث في غير محلها ؛ لأن التدهور العام في بنية الدولة والمجتمع كان من أسباب الأزمات الاقتصادية بقدر ما كان من نتائجها . والحقيقة أن التداخل بين الأسباب والنتائج واستمرارها في شكل حلزوني صاعد بحيث تكون العوامل سببًا ثم تصبح نتيجة بحيث يصعب تحديد مدى تأثير السبب في النتيجة التي لاتلبث أن تصبح بدورها سببًا ... وهكذا - هذا التداخل واضح تمامًا في الثمانين سنة الأخيرة من ذلك العصر . وفي حالة التدهور النقدي - مثلاً - كان هبوط الإنتاج الزراعي سببًا في عدم كفاية عوائد الإقطاع وزاد الاعتماد على الرواتب النقدية ، مع تضاؤل عائدات الدولة ، فلجأ السلاطين إلى تخفيض قيمة العملة مما أدى إلى حالة من التضخم (الغلاء) كذلك كان التدهور السكاني والاختلال الاجتماعي الناتج عن الأزمات والمجاعات والأوبئة من أسباب المزيد من التدهور الاقتصادي والسياسي، وانهيار الأمن ، فضلاً عن تضاؤل الإنتاج الزراعي والصناعي ، وانحسار التجارة الداخلية والخارجية بسبب الضرائب التي زادت الدولة من فرضها لتعويض العجز في مواردها . كذلك فإن تدهور الإنتاج الزراعي بسبب إهمال وسائل الري والصرف (جسور وترع ومصارف) وارتفاع مستوى الأراضي الزراعية بسبب تراكم الطمي سنويًا ، كان سببًا في تدهور الإنتاج الزراعي من ناحية ، ولكن ذلك كان نتيجة لانهيار النظام الإقطاعي القائم على الأرض الزراعية من ناحية أخرى . إذ إن توزيع إقطاعات الأمراء في مختلف أنحاء البلاد (بعد الروك الناصري) ثم تغييرها باستمرار وتبادلها بين الأمراء ، جعلهم يحرصون على جني أكبر قدر من عوائدها دون أي جهد لتحسين إنتاجيتها ؛ مما أدى إلى كثير من حوادث انقطاع الجسور وعطش الزراعات ، وبوار مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية . وقد أدى هذا بدوره إلى عدم كفاية الإقطاعات وزيادة الاعتماد على " الإقطاعات النقدية =

وثمة حالة نقص طعام حدثت سنة ٨٧٤هـ – ٨٧٥هـ / ١٤٦٩ – ١٤٧٠م ، ولكنها كانت أقصر مدى . ومن الواضح أن سعر الغلال بدأ في الارتفاع في رجب ٨٧٤هـ / يناير ١٤٧٠م وسط شائعات بأن الأمير يشبك الدوادار كان يمنع نقل الغلال من الصعيد إلى القاهرة حتى يبقى السعر عالياً[١٨٢] . وبحلول شهر رمضان ٨٧٤هـ / مارس ١٤٧٠م اضطر السلطان قايتباى إلى فتح إثنين من مخازنه وبيع الغلال بسعر ١٠٠٠ درهم فلوس / الإردب وهو سعر أقل من السعر المتداول بالسوق ، وهو أربعة دنانير (١٣٠٠ درهم فلوس / الإردب)[١٨٣] ونتيجة لهذا توافر الخبز في الأسواق .

ووصل نقص الطعام أدنى درك في المحرم ٨٧٥هـ / يوليو ١٤٧٠م حينما اضطر الناس بسبب ارتفاع الأسعار (٨٠٠ – ٩٠٠ درهم فلوس) إلى أكل الخبز المصنوع من الذرة والدخن[١٨٤] . وحسب رواية ابن إياس لم يحدث هذا حتى أثناء الشدة التى حدثت زمن السلطان جقمق (وقد عرضنا لها من قبل)[١٨٥] . وضاعت محاولات المحتسب للتسعير فى صفر ٨٧٥ هـ / أغسطس ١٤٧٠م سدى، لأن الناس كانوا يشترون المواد الغذائية بأى ثمن يقدرون عليه[١٨٦] . وحتى عندما توفرت الغلال كان من يملكونها يفضلون عدم البيع على أمل تحقيق أسعار أعلى فيما بعد ، وهو موقف شجع عليه بطء زيادة النيل[١٨٧] . ووفقاً لرواية ابن الصيرفى ، كان الناس منقسمين إلى ثلاث مجموعات : " ... الغنى افتقر ، والمتكسب ما يفى بنفقته ، والفقير بعد أن كان يسأل فى الرغيف صار طلب لقمة أو لبابة .. "[١٨٨] وبحلول شهر رجب ٨٧٥ هـ / ديسمبر – يناير ١٤٧٠م – ١٤٧١م عادت الأسعار إلى المستويات الأدنى[١٨٩] . ومن سوء الحظ ، ليست هناك معلومات عن سعر القمح حتى أبريل – مايو ١٤٧٢م ؛ أى بعد سنة وأكثر من هذا التاريخ[١٩٠] .

= (مثل تخصيص إيراد ضريبة معينة لأحد الأمراء) فزادت تكلفة الإنتاج الصناعى والتبادل التجارى ،

- كما تسببت السياسة الضريبية الظالمة ، ثم الاحتكار التجارى لبعض البضائع ، ونظام طرح البضائع فى اختفاء صناعات كثيرة ذكرها المؤرخون ...

هكذا تتفاعل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية بل والثقافية بحيث تصل رحلة الغروب المملوكية إلى نهايتها وتسقط دولتهم بعد معركة واحدة مع العثمانيين . ومن ثم فإن المناقشات "الجزئية" لن تكشف عن " الأسرار " التى يتحدث عنها المؤلف – (المترجم) .

والمعلومات المتاحة فى كتب التاريخ لا تساعد على تحديد أسباب الغلاء ونقص الطعام فى هذه الفترة . وهناك بعض الأدلة على قيام الأمير يشبك بتخزين الغلال ، ولكنها وردت على أنها شائعة وليست حقيقة . وربما تكون العوامل المتصلة بالعملة من ضمن الأسباب ؛ لأن ابن الصيرفى يذكر أن الدرهم الفلوس قد تم تخفيضه إلى ٥٠ بالمائة من قيمته سنة ٨٧٤هـ(١٩١) . ومن الغريب أن أحداً من المؤرخين لا ينسب هذا الغلاء إلى هذا العامل . ومن الواضح أن ثمة عاملاً " حقيقيًا " هو تباطؤ فيضان النيل قد أسهم فى المزيد من سوء هذه الأزمة ، ولكن أسبابها الأصلية تبقى غير واضحة . وبحلول سنة ١٤٧٢م عادت أسعار القمح إلى حوالى ٢٠٠ درهم فلوس / إردب ، وهو سعر لم يُسمع به منذ منتصف خمسينيات القرن الخامس عشر(١٩٢).

كانت آخر مجاعة تحدث بالقاهرة خلال عصر سلاطين المماليك هى تلك التى وقعت سنة ٨٩٢هـ / ١٤٨٦ - ١٤٨٧م . ومن سـوء الحظ ، أنه لم يبـق من الوثائق ما يكفى لتجميع صورة عن الحدث(١٩٣). ومن الواضح أن الأسعار بدأت ترتفع فى خريف سنة ١٤٨٦م ، ثم وصلت ذروتها فى يناير - فبراير ١٤٨٧م(١٩٤). وكانت الأسعار عمومًا مرتفعة، وينسب ابن إياس هذه الظاهرة إلى ما حدث فى سعر العملة من تغير ؛ إذ كان سعر التحويل الجديد ٢٤ درهم فلوس / للدرهم النصف(١٩٥). ولايبدو أن المشكلة كانت نقص مياه النيل . إذ إن فيضان النيل سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦م كان مرتفعًا بشكل غير عادى(١٩٦).

وقد أكدت رواية السخاوى ما ذكره ابن إياس عن أن سبب الغلاء كان ناتجًا عن مشكلات العملة . إذ إن السخاوى يلاحظ أنه فى سنة ٨٩١هـ / ١٤٨٦م سكت « دار الضرب » الكثير من العملات النحاسية مما تسبب فى هبوط قيمتها بشكل واضح . هذا العامل ارتبط بالمنافسة فى الأجور ، فهبط بما يكسبه الفقراء إلى مستوى متدنى بحيث " كادوا يهلكون "(١٩٧).

وفى شهر المحرم ٨٩٢هـ / يناير - فبراير ١٤٨٧م صارت المواد الغذائية غالية للغاية بحيث بيع إردب القمح بستة دنانير(١٩٨). واستجاب الناس بعمل الخبز من الذرة ، وألف الناس زجلاً " زوجى ذو المسخرة يطعمنى خبز الذرة "(١٩٩). وبدأ كثير من

الفقراء يموتون جوعًا ، وفتح السلطان أحد مخازنه وباع القمح بسعر ٥ دينار / الإردب ، على حين بدأ المحتسب يضرب أرباب الدكاكين لأن ما يبيعونه من الخبز لايكفي[٢٠٠]. وبعدها في نفس الشهر هبط سعر القمح إلى ٤ دينار / الأردب بفضل وصول القمح المستورد[٢٠١]. وحسب رواية السخاوي ، بدأ التجار الفرنج يستوردون القمح في كميات كبيرة حتى هبط السعر من ٦ إلى ٣ دنانير[٢٠٢].

وفي واحد من شهري ربيع ٨٩٢هـ / فبراير - أبريل ١٤٨٧م (لأن السخاوي لايحدده) تم إغلاق " دار الضرب " (دار سك النقود) بسبب الزيادة في العملات النحاسية . إذ إن الفضة اختفت من السوق وتلقى الفقراء أجورهم بالعملات النحاسية[٢٠٣]. وفي جمادى الثانية ٨٩٢هـ / مايو - يونيو ١٤٨٧م عندما أفلتت الأسعار على الرغم من توفر الغلال ، تدخل عدد من موظفي الدولة في محاولة لوقف الغلاء . وجعل الأتابك عدداً من " أعيان السوق " يقسمون على ألا يقبلوا أكثر من ٣٠٠ درهم فلوس مقابل الدينار ، وأن يدفعوا للنسوة ثمن غزولهن بالعملة الفضية[٢٠٤]. وبينما صارت البضائع والأجور وحتى المياه ، أغلى ثمنًا ، تجمهرت صفوف من الفقراء عند النافورات العامة والأسبلة ، واستخدمت الرحى بدلاً من المطاحن بسبب نقص الدواب وارتفاع أسعار الطحن[٢٠٥]. وفي الوقت نفسه (جمادى الثاني) ، جابهت مدارس وخانقاوات عديدة المتاعب في توفير المخصصات للمستفيدين منها . وأخيراً تضافرت الغلال المستوردة مع وصول الشعير " الجديد في خفض الأسعار[٢٠٦].

والتفاصيل عن نهاية هذه الأزمة شحيحة ، ولكن يمكن متابعة تطور أسعار القمح بشكل عام (انظر جدول ٧ - ٦) .

جدول ٧ - ٦ أسعار القمح (درهم فلوس / إردب)
بالقاهرة ١٤٨٦ - ١٤٨٧م

التاريخ	الثمن بالدرهم
أكتوبر ١٤٨٦م	١٠٠٠
نوفمبر ١٤٨٦م	١٢٠٠
يناير ١٤٨٧م	٢٤٠٠
فبراير ١٤٨٧م	١٦٠٠
أغسطس - سبتمبر ١٤٨٧م	١٢٠٠

المصدر : Shoshan, "Money Supply", p. 64 .

بل إن هذه الأسعار ربما تكون منخفضة جداً . إذ إن شوشان يقدر قيمة الدينار بشكل يبدو لى غاية فى التحفظ إذا ما أخذنا فى اعتبارنا تأكيدات ابن إياس والسخاوى . ولكى نعطى فكرة عن مدى غلاء هذه الأسعار ، تم بيع القمح فى أغسطس - سبتمبر ١٤٨٤م بسعر ٤٠٠ درهم فلوس / الإردب فقط ، بينما بيع فى رمضان ٨٩٦هـ / يوليو ١٤٩١م بسعر $\frac{١}{٦}$ دينار (حوالى ١٥٠ درهم فلوس) لأنها كانت فترة وفرة[٢٠٧] .

ومن الواضح أن السخاوى كان مصدوماً بهذه الأحداث . فهو يتحدث عن وفيات "لا تُحصى فى فوه وفى المزاحميمتين وإدفو والإسكندرية . وفى إدفو وحدها ترملت ١٥٠ امرأة معهن أطفالهن[٢٠٨]. ويزعم السخاوى أنه بات مثقلاً بالهموم"بسبب شعورى بالألم" لحال المسلمين لدرجة أنه بدأ ينزف دماً[٢٠٩].

ولكى نقدر تأثيرات الهبوط المفاجىء فى قيمة الدرهم الفلوس (ومن ثم ارتفاع قيمة العملات الذهبية والفضية) ، يمكن للمرء أن يقارن بين قيمة الدرهم النصف سنة ١٤٨٧م بقيمة نفس العملة فى أوقات أخرى . ففى أواخر سنة ١٤٧٦م ،

كان الدرهم النصف يساوى ١٨ درهم فلوس، على حين كانت قيمته سنة ١٤٩٨م ١٤ درهم فلوس فقط(٢١٠). وباختصار كانت قيمة الدرهم النصف سنة ١٤٨٧م بالنحاس أعلى بنسبة تتراوح ما بين ٣٣ إلى ٧٠ بالمائة عما كان معتاداً عن نهاية القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى . وهذا العامل وحده ليس سببًا فى ارتفاع أسعار الطعام ، فربما يكون الغلاء المفاجىء قد بدأ بالتخزين أو غيره من المشكلات التموينية . وحقيقة أنه كانت هناك أيضًا حالة من عدم الاستقرار السياسى الشديد ، بسبب المنازعات بين المماليك الجلبان والخوف من الحرب ضد العثمانيين ، ربما تكون قد أسهمت أيضًا فى خلق حالة من الذعر(٢١١). واتفاق المؤرخين على أن هذه السنة شهدت أحداثًا مرعبة يبدو وكأنه يكشف عن الآثار المدمرة الكامنة التى ربما تركها التلاعب بالعملات على الفقراء .

إجراءات الدولة للتخفيف من المجاعة

على أساس حالات الدراسة السابقة ، يمكن للمرء أن يصل إلى عدد من الاستنتاجات عن دور الدولة فى منع المجاعة أو التخفيف من وقعها : أولاً ، فى كل حالة تدخلت الدولة فيها ، كان السلطان بنفسه يقود العملية ، ويطلب أو يشجع أتباعه العسكريين والمدنيين على أن يحذوا حذوه . ولاشك فى أن عمليات الخير الخالصة لعبت دوراً ، بيد أن المؤرخين نادراً ما يذكرون هذا . وحينما يحدث هذا مثلما وقع فى حالة نقص الطعام سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م يُنسب الفضل إلى السلطان الظاهر بيبرس لأنه أرسى النموذج الصحيح . ولاشك فى أنه ، فى بعض الحالات ، كان المحتسب أو نائب السلطان يلعب دوراً مهمًا فى إثارة مسألة تخفيف حدة المجاعة ، لاسيما حينما يكون السلطان طفلاً قاصراً . وبينما استخدمت عدة أساليب من جانب الدولة لتخفيض الأسعار ، فإن إثنين من هذه الأساليب كانا أساسيين فى تخفيض أثمان الطعام ؛ كان أحدهما يتمثل فى أن السلطان ، باعتباره أكبر موردى الغلال فى السلطنة ، كان يستطيع ببساطة أن يبيع بسعر منخفض ، مما يجبر الآخرين على تخفيض أسعارهم إذا ما كانوا يريدون المنافسة وفى حالات نقص الطعام الأشد وطأة عادة ما كان السلاطين مضطرين إلى توزيع مسئولية إطعام عدد من الفقراء ، ويطلب من أمرائه وموظفى دولته والتجار الأغنياء إطعام الآخرين .

وتأسيسًا على المعلومات المستمدة من المصادر ، يمكن تقدير عدد الناس الذين كانوا يعتمدون على إجراءات التخفيف من المجاعة في هذه المناسبات . وفي حالات متعددة يقرر المؤرخون أن التعليمات قد صدرت إلى الأمراء بأخذ أعداد من الفقراء تتماشى مع رتبهم (مائة لأمير مائة و٤٠ لأمير ٤٠ وهلم جرا) . وبذلك يمكن للمرء أن يصل إلى تقدير العدد الكلي لمن يتلقون إعانات التخفيف من المجاعة .

وجدول (٨ – ٦) قائم على أساس عدد من الأمراء الذين تولوا مناصب نتيجة الروك الذي قام به السلطان الناصر محمد بن قلاون سنة ٧١٥هـ / ١٣١٥م[٢١٢].

جدول (٨ – ٦) تقسيم المسئولية في إطعام الفقراء حسب الرتبة العسكرية

الرتبة	العدد	المستفيدون
السلطان	١	٥٠٠
ولي العهد	١	٥٠٠
النائب	١	٣٠٠
الموالي	١	٢٠٠
أمير مائة	٢٤	٢٤٠٠
أمير أربعين	٢٠٠	٨٠٠٠
أمير عشرة	٢٠٠	٢٠٠٠
قائد المماليك السلطانية	٤٠	(؟)
قائد أجناد الحلقة	١٨٠	٩٠٠[أ]
مدنيون	(؟)	(؟)
الإجمالي	٦٤٨	حوالي ١٤٨٠٠

(أ) على فرض أن قائد الحلقة كان يتقاضى نصف راتب أمير عشرة . انظر

Ayalon, "Studies- II," BSOAS 15 (1953), p. 450 .

وهكذا ، إذا كان السلطان يفرض مرسومه بأن يقوم كل الجيش فى مصر بإطعام الفقراء ، فلابد أن المستفيدين كان عددهم يصل إلى ١٥٠٠ شخص . وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا أن سكان القاهرة فى النصف الأول من القرن الرابع عشر كان يتراوح ما بين مائتين ومائتين وخمسين ألف نسمة ، فإن هذا يعنى تقريباً أن مايتراوح بين ٦ ، ٧,٥ بالمائة من السكان كانوا يعتمدون على إمدادات الدولة فى طعامهم(٢١٣) ومن الواضح أنه ربما لم يكن الجيش كله موجوداً فى مصر فى وقت واحد ، وربما لم يكن كله يلتزم بتوجيهات السلطان . ومن سوء الحظ ، أنه لايمكن أن نتحدث كثيراً عن كيفية تنظيم مثل هذا الإجراء للتخفيف من المجاعة . وعلى سبيل المثال ، يستحيل أن نقول ما إذا كان مثال الظاهر بيبرس الذى جعل حاجبه يسجل كل الفقراء فى جميع أنحاء القاهرة قد تكرر على أيدى الحكام اللاحقين . ولابد أنه كانت هناك بعض الوسائل لحفظ الحسابات ، ولكن المصادر لا تذكر شيئًا عن هذا .

وعلى أية حال ، فإنه من سوء حظ الفقراء ، أن هذه الإجراءات لم تطبق بعد مجاعة ٧٧٥ - ٧٧٦هـ / ١٣٧٣-١٣٧٥م. فيما يبدو وخلال أزمة نقص الطعام فى عهد الظاهر برقوق سنة ٧٩٦ - ٧٩٨هـ / ١٣٩٤ - ١٣٩٦م وزع السلطان الطعام على مايزيد على ٥٠٠٠ شخص يوميًا ، بيد أنه لايوجد دليل على تعبئة عامة للنخبة العسكرية والمدنية لمواجهة الأزمة . ولم يكن ثمة وسيلة فعالة لرفع المعاناة فى مجاعة ٨٠٥ - ٨٠٧هـ / ١٤٠٢ - ١٤٠٤م مما جلب النتائج المأساوية . وأخيراً خلال مجاعة ٨١٨ -٨١٩هـ / ١٤١٥ -١٤٠٤م وزع السلطان المؤيد شيخ الصدقات على عشرين ألف شخص فى مناسبة واحدة ، ولكن مجموع ما وزعه من الخبز يوميًا وصل إلى ٦٠٠٠ رطل بما يكفى لإطعام ٦٠٠٠ شخص على الأكثر . وفيما بعد فى نفس القرن يبدو أن السلاطين لم يعودوا يوزعون الطعام المجانى خلال فترات نقص الطعام بالمرة ، بل إنهم قنعوا ببيع الغلال بأسعار مخفضة .

وأسباب هذا التناقص فى مساعدة الدولة غير معروفة . فمن غير الواضح السبب فى أن السلاطين فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى لم يطلبوا من أتباعهم أن يسهموا فى مجهودات رفع المعاناة . ومن المحتمل أن يكون هذا التدهور الكلى فى إجراءات رفع المعاناة ناجمًا عن تدهور موارد الدولة التى اتسمت بها فترة القرن الأخير من عمر الحكم المملوكى ، أو عن ضعف سلطة السلطان على أمرائه .

استراتيجيات البقاء :

عندما كان الفقراء يواجهون بالمجاعة أو الظروف التى تقترب بهم من المجاعة ، كانوا يجدون عدة وسائل للنجاة حتى تعود الأحوال إلى الأفضل . وعلى الرغم من أنهم لم يمتلكوا الموارد التى كانت بحوزة الأثرياء ، مثل المدخرات أو المخزون المتراكم من الغلال ، فإنهم لم يكونوا يعدمون الوسائل التى يخرجون بها من الأزمة .

كانت إحدى وسائلهم فى التعامل مع الغلاء تتمثل فى محاولة لفت انتباه السلطات إما بالشكوى ، أو بخلق الاضطرابات ، وهو ما كان أكثر شيوعًا . وفى بعض المناسبات كانت الدولة تضطر إلى التدخل في سوق الغلال عندما يستشرى النهب وغيره من أعمال العنف . وفضلاً عن ذلك ، كما أوضح شوشان ، كان ثمة نوع من "الاقتصاد الأخلاقى" يحكم العلاقات بين النخبة وعامة الناس فى القاهرة ، بالشكل الذى يتيح للعامة أن يستخدموا الضغط الأخلاقى لحث السلطان على التدخل[٢١٤]. وفي حالات بعينها كان خطر اندلاع أعمال النهب يقنع الأمراء بوضع ما لديهم من غلال في السوق .

وثمة أسلوب آخر كان يتمثل فى استهلاك " أغذية غريبة " . ويشير هذا المصطلح إلى حقيقة أن الناس الذين كانت تواجههم المجاعة كانوا يحاولون غالبًا تعويض نقص الطعام المعتاد باستهلاك أشياء لا يأكلونها فى الأحوال العادية ، بل حتى يعدونها غير مستساغة[٢١٥]. وربما كان معنى هذا استبدال مواد الطعام الأقل سعرًا بالغالية فمثلاً دقيق القمح يستبدلون به الفول والنخالة والذرة وأوراق اللفت والكرنب . وفى بعض الأوقات كانوا يأكلون حتى جيف الحيوانات الميتة والقطط والكلاب ، بل حتى الجثث الآدمية على ما يقول المؤرخون على الأقل . وبطبيعة الحال ، كان استهلاك هذه المواد يمكن أن يؤدى إلى التقليل من القيمة الغذائية على أقل تقدير ، وفى أسوأ الحالات كان يؤدى إلى انتشار الأمراض الفتاكة . ومثل هذه الممارسات كانت تتطلب أيضًا أن يتغلب الفقراء على المحاذير الدينية التى تمنع عادة أكل الميتة ، وبالأحرى الجثث الآدمية .

وكانت إحدى وسائل تقليل استهلاك الخبز تتمثل فى أن يقوم الناس بالعمل بأنفسهم . إذ كان استخدام الرحى في البيوت يسمح للعائلات بأن تتحاشى دفع نفقات الطحن . هذا الجزء الخاص من عملية إنتاج الخبز يبدو أنه كان مكلفًا جدًا فى أوقات المجاعة . وربما يكون هذا التطور ناجمًا عن موت الدواب التى كانت تنفق من قلة العلف على الرغم من الحاجة إليها لإدارة الطواحين .

وثمة أسلوب آخر شاع استخدامه هو التسول والشحاذة . إذ كان أكل المحاصيل غير الناضجة في الحقول يدفع جوع الإنسان فى الحال ، بيد أنه كان خطراً على المحصول القادم . كما أن النبش في أكوام قمامة المدينة كان أقل خطرًا ، بيد أنه كان مخاطرة صحية كبيرة لمن يقومون به . وقد تزايد التسول بشكل ملحوظ خلال عدد من الأزمات ، وربما كان هذا عاملاً من عوامل تحريك الدولة لكي تتصرف للتخفيف من المعاناة . وعندما كان يتم توزيع الطعام المجاني من جانب السلطان ، غالبًا ما كان يتم منع الشحاذة .

وأخيرًا ، كان هناك عدد من " إجراءات الملاذ الأخير " . وأحد مثل هذه الإجراءات كان الهرب . فالهرب سواء من الريف إلى المدينة ، أو العكس ، حالة شهدت بها المصادر . وربما كان الناس قد شعروا أنهم يستطيعون أن يجدوا الغلال فى مكان أرخص من مكان غيره . وربما كان لديهم أفراد من العائلة فى أماكن أخرى يبحثون عن أسعار أرخص في المدن الأخرى ، مثل الإسكندرية ، أو غيرها من الولايات ، مثل بلاد الشام . وثمة إجراء آخر من إجــراءات المــلاذ الأخير ورد ذكره إبان مجاعة سنة ١٤٠٢ - ١٤٠٤م تمثل فى بيع الأطفال . وفى هذه الحالة ، كانت عائلات الفلاحين فى الصعيد تبيع أطفالها لتجار الرقيق . الذين يأخذون الأطفال إلى بلاد الشام ، ربما لمنع هروبهم مرة أخرى إلى ذويهم .

وبالنظر إلى هذه الأمور المرعبة ، وغيرها مما وصفناه فيما سبق ، لا غرو أن المجاعة كانت مصدرًا للخوف الدائم بين القاهريين فى الفترة المملوكية . ومع ذلك ، فإنها لم تحدث إلا نادرًا . ففى أربع حالات فقط على مدى قرنين ونصف من الزمان يمكن للمرء أن يقول بشىء من التأكيد أن الناس كانوا يموتون من الجوع فعلاً . والحقيقة أن المرض ، ولاسيما الطاعون وطواعين الالتهاب الرئوى ، كان يمثل تهديدًا

أكبر بكثير على حياة القاهريين منذ منتصف القرن الرابع عشر فصاعداً . ومع هذا ، فإن القاهرة شهدت عشر حالات كبرى من المجاعة ونقص الطعام على مدى مائتين وخمسين سنة . ويعني هذا إن كل جيل تقريباً عرف ما يعنيه أن تواجه حالة من الجوع طويل المدى ، لاسيما أولئك الذين عاشوا إبان السنوات المضطربة أواخر القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى وأوائل القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى . وكما تشهد كتابات المقريزى عن هذه الأحداث ، كانت التجربة تجعل الناس يستمسكون بالحياة .

هوامش الفصل السادس

(١) عن رؤية عامة للإدارة المالية فى مصر انظر :

H.Rabie, The Financial System of Egypt AH 564-741/ AD 1169 - 1341 London, 1972; Gladys Frantz - Murphy, The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans, Cairo, 1986 .

(٢) Boaz Shoshan, " Grain Riots and the 'Moral Economy' : Cairo 1350 - 1517", Journal of Interdisciplinary History 10 (1980), pp. 462-3; Lapidus, Muslim Cities, p. 51; Ira Lapidus, "The Grain Economy of Mamluk Egypt", JESHO 12 (1969), p. 5 .

(٣) Shoshan, " Grain Riots", pp. 462-3 .

(٤) Ibid., p. 463 .

(٥) العمرى ، المسالك ، ص ٤٩ .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه ، ص ٢٩ – ص ٣٠ ولمزيد من التفاصيل عن رواتب العسكرية انظر :

David Ayalon, " The System of Payment in Mamluk Military Society. " JESHO1 (1958), pp. 37-65, 257 - 96 .

(٨) منذ وقت طويل تم الاعتراف بوجود مجالين للاقتصاد المملوكي . والمجال الذى أسميته " الجباية " أشار إليه لابيدوس بأنه منزلى "Grain Economy, p. 2" وشوشان وصفه بأنه "أبوى" " Grain Riots, p. 459 " وأفضل الكلام عن إعادة توزيع الجباية لأن هذه العبارة تأخذ فى الحسبان استخراج الفائض وتوزيعه .

(٩) Lapidus, " Grain Economy", pp. 9 - 11 .

(١٠) Shoshan, " Grain Riots", pp. 470-8 .

حيث يجادل بأن سبب الاضطرابات الاجتماعية كان بسبب وفيات الوباء واستمرار الغلاء فى القرن الخامس عشر الذى كان يساعد على نشوب هذا الشكل من الاحتجاج الشعبى .

(١١) لن أحاول رسم صورة للزراعة فى مصر زمن المماليك هنا . ويمكن العثور على المعلومات المتعلقة بذلك فى مؤلفات فرانتز–مورفى وربيع التى أوردناها سلفًا وكذلك :

R.S.Cooper, " Land Classification and the Assessment of the Kharaj Tax in Medieval Egypt, " JESHO 17 (1974), pp. 91 - 102; " The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt, "JAOS 113 (1976) pp. 365-80; " Agriculture in Egypt, 640 - 1800", in B. Spuler (ed.), Handbunch der Orientalistik, vol. VI, sec. 6, part 1 (1977), pp. 18 - 204, W.Popper, The Cairo Nilometer : Studies in Ibn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt: I, Berkeley 1951; H.Rabie, " Some Techical Aspects of Agriculture in Medieval Egypt, " in A.L.Udovitch (ed.), The Islamic Middle East 700 - 1900 : Studies in Economic and Social History, Princeton, 1981 .

ويمكن الوقوف على قائمة أكثر شمولاً فى :

Frantz - Murphy, Agrarian Administration, pp. 113-18

(١٢) عن مفهوم " الغلاء " انظر :. Allouche, Mamluk Economics, pp. 7 - 12

(١٣) قدر كاتب إنجليزى من القرن السابع عشر أن نسبة ١٠ بالمائة انخفاضًا فى المحصول يؤدى إلى نسبة ٣٠ بالمائة زيادة فى السعر ، وأن انخفاضًا بنسبة ٢٠ بالمائة تؤدى إلى زيادة ٨٠ بالمائة فى السعر ، وأن ٥٠ بالمائة انخفاضًا كان يؤدى إلى ٤٥٠ بالمائة ارتفاعًا فى السعر . انظر :

Wilhelm Abel, Agricultural Fluctuations in Europe : From the Thirteenth to the Twentieth Centuries, London, 1980, p.9 .

ومن الواضح أن هذه الأرقام لايمكن أن تطبق ببساطة على أية حالة من حالات نقص المحصول ، ولكنها تعطى فكرة عن مدى سرعة ارتفاع أسعار الغلال حينما يخفق المحصول .

(١٤) انظر مقالتى باشاراش وشوشان الواردتين فى الفصل السابق.

(١٥) عن تقرير مختصر لهذه الأحداث باللغة الإنجليزية . انظر :

Peter Thorau, The Lion of Egypt : Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century, London, 1992, p. 102 .

(١٦) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٣ ، ص ٢١٨ . وكان الرقم بالضبط ١٧ ذراعًا و١٤ إصبعًا .

(١٧) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٣١٩ . ويضع ابن دقماق هذه الحوادث فى ٦٦٠هـ ولكن هذه الرواية تناقض روايات المؤرخين الآخرين ، بما فيهم ابن عبد الظاهر ، الذى كان عضواً مهمًا فى بلاط بيبرس .

(١٨) عن الأسعار " العادية " انظر الفصل السابق . وعن ارتفاع الأسعار انظر :

Ashtor, " Histoire", p. 283 .

وبالإضافة إلى المصادر التى وضع أشتور قائمة بها انظر : النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣ ، ص ٩٦ ؛ ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص ٢٧٥ ؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١ ، ص ٢٧٥ .

(١٩) النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ و ص ٩٦ ؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١ ، ص ٢٧٥ .

(٢٠) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٦ وقد أكلوا ورق اللفت أيضًا والكرنب .

(٢١) المصدر السابق نفسه .

(٢٢) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص ١٨٨ ؛ المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٥ ؛ السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٦ – ص ٥٠٧ ؛ العينى، عقد الجمان ، جـ١ ، ص ٣٧٥ ؛ النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣ ، ص ٩٦ . وليست المصادر واضحة حول ما إذا كانت هذه الحبوب قد بيعت من السلطان نفسه ، أو أن أمراءه باعوا جزءًا منها . ويروى ابن عبد الظاهر أن الحبوب قد بيعت "للضعفاء والأرامل" . وكانت الويبة تساوى ٦/١ إردب أى ٤٧,٥ رطلاً . انظر : Allouche, Mamluk Economics, p. 87

(٢٣) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص١٨٨ ؛ المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٥ ؛ السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٧ ؛ النويرى ، نهاية الأردب ، جـ٣٠ ، ص ٩٦ .

(٢٤) ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص٢٧٥ ؛ النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ ، ص٩٦ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٧ يزعم أن السلطان أطعم " الآلاف " .

(٢٥) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص٥٠٧ – ص٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٥ ؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١ ، ص ٣٧٦ ؛ النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ ، ص ٩٦ ؛ ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص ١٨٩ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٣ .

(٢٦) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص ١٨٩ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٦ ؛ النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ ، ص ٩٦ .

(٢٧) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص١٨٩ ؛ النويرى ، نهاية الإرب ، جـ٣٠،ص٩٦ ؛ ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص٢٧٥ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٥؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٣ – ص ٢١٤ .

(٢٨) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٥ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٣ – ص ٢١٤ .

(٢٩) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص ٩٦ ؛ النويرى ، نهاية الأرب ، جـ٣٠ ، ص ٩٦ ؛ ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص ٢٧٥ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٦ .

(٣٠) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٤ ، ويقرر المقريزى (الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٦) أنه فى أول يوم لوصول الحبوب " الجديدة " وبيعها هبط السعر بمقدار ٤٠ درهم ورِق .

(٣١) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٧ ، ص ٢١٤ .

(٣٢) المقريزى ، السلوك ، جـ١ ، ص ٥٠٨ ؛ الخطط ، جـ٢ ، ص ٢٠٦ .

(٣٣) ابن عبد الظاهر ، الروض الزاهر ، ص ١٨٨ .

(٣٤) نفسه ، ص ١٨٩ .

(٣٥) نفسه ، ص ١٩٠ .

(٣٦) Chapouto - Remadi, " Grise", pp. 216 - 45 .

(٣٧) Ashtor, " Histore", p. 283 .

(٣٨) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٤ ، ص ٥٤ .

(٣٩) Chapouto - Remadi, " Grise " , pp. 220 - 1 .

(٤٠) Ibid., p. 221 .

(٤١) Ibid., pp. 222 - 9 .

(٤٢) Ibid., p. 224 .

يضع المقريزى عدد ٣٠,٠٠٠ ويقول إن معظمهم ماتوا قبل الوصول إلى مصر . انظر : المقريزى ، إغاثة الأمة بكشف الغمة ، القاهرة ١٩٥٧م ، ص ٣٢ ؛

Allouche, Mamluk Economics, p. 43

(٤٣) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٨ ، ص ٦٠ .

(٤٤) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٥ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 45 .

وانظر أيضًا : ابن حبيب ، تذكرة النبيه ، جـ١ ، ص ١٨٤ .

(٤٥) Chapoutot - Remadi, " Grise ", p. 235 .

(٤٦) Ibid., p. 236 .

الأرقام الواردة تختلف من مصدر لآخر . وكلها صريحة فى أن تقديراتها لاتشمل الغرباء ، والفقراء وأولئك الذين ماتوا فى الشوارع .

(٤٧) Ibid., p. 237 .

(٤٨) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٦ ؛ Allouche, Mamluks Economics, p. 45.

(٤٩) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٦ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 45 .

(٥٠) ابن الدوادارى ، كنز الدرر ، جـ٨ ، ص ٣٦٢ .

(٥١) نفسه ، ص ٥١ .

(٥٢) نفسه ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٥٣) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٥ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 45 .

(٥٤) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٥ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 45 .

(٥٥) العينى ، عقد الجمان ، جـ٣ ، ص ٢٧٦ ؛

Shah Morad Elham, Kitbygha and Lagin : Studien zur Mamluken Geschicte nach Baybars ol Mansuri und an - Nuwairi Freibwrg, 1977, p. 10 (Arabic).

(٥٦) العينى ، عقد الجمان ، جـ٣ ، ص ٢٧٦ ؛ Elham, Kitbugha, p. 10.

(٥٧) أكد هذا النويرى ، نهاية الإرب ، جـ ٣١ ، ص ٢٩٤ .

(٥٨) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٦ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 36 .

(٥٩) Ashtor, Histoire, p. 284 .

انظر أيضًا النويرى ، نهاية الإرب ، جـ٣١ ، ص ٢٩٤ .

(٦٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ،ص ٢٩٤ .

(٦١) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٩ ؛ ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص. ٣٦٠ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٧٢ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 48 .

(٦٢) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٣٩ ؛ Allouche, Mamluk Economics, p. 48 .

(٦٣) اليوسفى، نزهة الناظر فى سيرة الملك الناصر ، بيروت ١٩٨٦م ، ص ٢٩٥ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٦٤) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٥ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٦٥) على النقيض تمامًا انظر ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ٩ ، ص ٣٠٨ حيث أورد رقم ١٨ ذراعًا و ٢٠ إصبعًا .

(٦٦) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٧١ – ص ٤٧٢ .

(٦٧) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٦ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٦٨) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٦ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ . وعن رواية مختصرة للغاية ، انظر ابن دقماق ، الجوهر الثمين ، ص ٣٦٠ .

(٦٩) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٦ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٧٠) يقول ابن حجر ، الدرر الكامنة ، جـ٥ ، ص ٢٥٧ – ص ٢٥٨ إن ضياء الدين تولى عدة وظائف إدارية قبل تولى وظيفة المحتسب وكان معروفًا " بفتوته " .

(٧١) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٧ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ – ص ٣٩٥ .

(٧٢) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٩٩ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٥ . وقد لقى أمراء آخرون نفس المعاملة .

(٧٣) اليوسفى، نزهة الناظر ، ص ٢٩٩ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٥ – ٣٩٦ . وكان "المتجر" هو المسئول عن إدارة احتكارات الدولة وتجارتها انظر : Rabie, Financial System, pp. 92 - 4 .

(٧٤) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٣٠٠ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٦ .

(٧٥) نفسه ؛ نفسه .

(٧٦) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٣٠١ .

(٧٧) نفسه ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٢ ، ص ٣٩٦ .

(٧٨) المقريزى ، إغاثة ، ص ٤٠ ؛ Allouche , Mamluk Economics, p. 48 .

(٧٩) نفسه : .Ibid

(٨٠) نفسه : . Ibid., p. 49

(٨١) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢١٨ ، إغاثة ، ص ٤٠ ؛ ابن دقماق ، الجوهر ، ص ٤٢٨؛ ابن تغرى بردى ، النجو ، جـ١١ ، ص ٦٥، ص ١٢٩ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ١٩٨ : ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ١٢٤ – ١٢٥ ؛ Allouche, Mamluk, Economics., p. 49

(٨٢) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣١ – ص ٢٣٣ .

(٨٣) نفسه، جـ٢ ، ص ٢٣٣ – ص ٢٣٤ ؛ إغاثة الأمة، ص ٤٠ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٢٥٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ١٣٨ ؛ .Allouche, Mamluk Economics, p. 49

(٨٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٣ – ص ٢٣٤ ؛ إغاثة الأمـة ، ص ٤٠ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ١٤٠ ؛ . Allouche, Mamluk Economics, p. 49

(٨٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٤ .

(٨٦) ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ١٤١ .

(٨٧) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٥ : ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ١ ، ص٩٣ ؛ السخاوى، الوجيز ، ص ٢٠٥ ويقول إن هذا حدث فى شهر محرم ٧٧٦هـ / يونيو – يوليو ١٣٧٤م.

(٨٨) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٥ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ١٤٠.

(٨٩) تقـول بعض المصادر أن هذا الأمـر صدر عن السلطان (المقريزى ، السـلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ١٤٠؛ ابن دقماق ، الجوهر ، ص ٤٢٨ – ص ٤٢٩ ؛ المقريزى، إغاثة الأمة ، ص ٤٠ السخاوى ، الوجيز ، ص ٢٠٥ . . Allouche, Mamluk Economics, p. 49

(٩٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٥ : ابن دقماق ، الجوهر ، ٤٢٩ ؛ السخاوى ، الوجيز، ص ٢٠٥ .

(٩١) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٢٣٦ .

(٩٢) نفسه ، ص ٢٣٧ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٢٠٥ .

(٩٣) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٤٢ ؛ . Allouche, Mamluk Economics, p. 51

ومن الغريب أن المقريزى يقول العكس تماماً فى الصفحة السابقة . ومن المفترض أنه فى الحالة الأخيرة كان يقصد الإشارة إلى حوادث ٨٠٥ – ٨٠٧هـ / ١٤٠٢ – ١٤٠٤م حيث لم يكن الغلاء ناتجًا عن أسباب طبيعية فى الأساس .

(٩٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨١٨ ؛ إغاثة الأمة ، ص ٤١ ؛ ابن الصيـرفى ، نزهة النفـوس ، جـ١ ، ص ٣٩١ . وفى " إغاثة الأمة " يقول المقريزى ، إن النيل زاد زيادة كبيرة فيما بعد ، ولكن هذه النقطة لا تظهر فى السلوك .

(٩٥) تاريخ ابن الفـرات ، جـ٩ ، ص ٣٨٧ ؛ المقـريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨١٨ ؛ ابن الصـيـرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص ٣٩١ ويذكر أن الناس كانوا يشترون كميات أكبر من الغلال تحسبًا لارتفاع الأسعار .

(٩٦) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٢٩٨ – ٨ ؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١ ، ص ٣٩٩ .

(٩٧) ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ١ ،ص٤١٤ ؛ ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٤٧٥ وهذا الفيضان الوفير يفسر الهبوط السريع للأسعار فى الربيع التالى .

(٩٨) تاريخ ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٢٧ – ص ٤٢٨ .

(٩٩) ابن حجر ، إنباء الغمر ، جـ٣ ، ص ٢٨٠ .

(١٠٠) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٣٢ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٣ ، ص ٢٨١ – ٢٨٢ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ١ ، ص٤٢٤ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص٣٢١ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٤٨٢ .

(١٠١) المقريزى ، السلوك ، جـ ٣ ، ص ٨٥٣ – ص ٨٥٤؛ ابن الصيرفى ، نزهة النفوس ، جـ١، ص٤٢٤ .

(١٠٢) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٣٣ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨٥٥ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٢ ، ص ٢٨٢ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ١ ، ص ٤٢٥ – ص ٤٢٦ .

(١٠٣) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٣٤ – ص ٤٣٥ .

(١٠٤) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٣٤ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ١ ، ص ٤٢٦ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨٥٦ حيث يقول إن الطعام كان يشمل اللحم والمرق.

(١٠٥) ابن الفرات ، جـ٩ ، ص ٤٣٥ ، ص ٤٣٩ ؛ المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ٨٥٩ ص ٨٦٠ ؛ إغاثة الأمة ، ص ٤٢ ؛ Allouche , Mamluk Economics, p. 51 ، ابن حجر ، إنباء ، جـ٣ ، ص ٢٨٢ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ١ ، ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٩ – ص ٤٣٠ ويقول إن بعض التجار أرسلوا غلالهم إلى الإسكندرية سعياً وراء السعر الأعلى .

(١٠٦) قارن . Allouche, Mamluk Economics, p. 99

فى بعض الأوقات كان يمكن أن تنخفض أسعار القمح إلى ما بين ٨ و ١٥ درهماً للإردب .

(١٠٧) المقريزى ، إغاثة الأمة ، ص ٤٥ ؛ . Allouche. Mamluk Economics, p. 53

(١٠٨) يبدو واضحاً أن الإنتاج الزراعى المصرى كان مايزال سليماً أواخر القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى من دراسة المعلومات الواردة فى :

Heinz Halm. Agyplen nach der mamlukischen Lehenrgistern. Wiesbaden, 1979 - 82 .

وعن وجهة النظر القائلة بأن التدهور بدأ فى منتصف القرن الرابع عشر ، انظر :

David Aylon, " Some Remarks on the Economic Decline of the Mamluk State", JSAI (1993), pp. 108 - 1245; Levanoni, Turning Point.

(١٠٩) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٠٠ ؛ انظر أيضاً العينى ، عقد الجمان ، (مخطوط بمكتبة أحمد الثالث ، رقم ٢٩١١) جـ١٩ ، ورقة ٦٥أ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٣٧٢ ؛ ابن إياس، بدائع ، جـ١ ، ص ٦٦٦ – ص٦٦٧ .

(١١٠) ابن تغرى بردى ، جـ١٢ ، ص ٢٣ .

(١١١) Allouche, Mamluk Economics, pp. 9 , 16-17 .

(١١٢) Ibid., pp. 97 - 8 .

(١١٣) Ashtor, Histoire, p. 277 .

(١١٤) ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص ٢١٩ .

(١١٥) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٠٧ .

(١١٦) نفسه ، جـ٣ ، ص ١١١٥ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص ١٢٤ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٣٧١ يقولون إن النيل لم يصل إلى منسوب ١٦ ذراعًا ، مما ترك معظم الأراضى بدون رى . أما العينى ، عقد الجمان ، جـ١٩ ، ورقة ٦٨أ - ٦٨ ب ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ٢ ، ص ١٨٠ فيقولان إن هذه الحوادث بدأت فى ربيع الأول / سبتمبر - أكتوبر . ويسجل ابن تغرى بردى ، النجوم، جـ١٣ ، ص ٣٧ أن فيضان النيل وصل ١٦ ذراعًا و ١٣ إصبعًا .

(١١٧) Allouche, Mamluk Economics, p. 102 ;

المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص١١١٩ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص ١٣٦ ؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١٩ ، ورقة ٦٩ ب ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٢ ، ص ٣٠٢ .

(١١٨) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٢٠؛ ابن حجر ، إنباء، جـ٥ ، ص ١٣٦ - ص ١٣٧؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١٩ ، ورقة ٦٩ب ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٣٧٢ ؛ الضوء اللامع، جـ١ ، ص ٦٧ حيث يقول إن ابن غراب لم يدفن الموتى فقط ؛ ولكنه أطعم الفقراء أيضًا . وحسب رواية ابن إياس ، بدائع الزهور ، جـ١ ، ص ٦٨٥ - ٦٨٦ بنى ابن غراب " مغسل " بالقرب من بيته لتجهيز الموتى الفقراء ودفنهم .

(١١٩) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٢٠ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص ١٣٦ - ص ١٣٧؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٦٨٥ .

(١٢٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٢٥ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص٣٧٢ وهو يستخدم التعبير الغامض " الطاعون بالأمراض الحادة " فى وصف الوباء .

(١٢١) ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص ١٣٦ ؛ العينى ، عقد الجمان ، جـ١٩ ، ورقة ٦٩ب ؛

Dols, Black Death, p. 230 .

ويناقش دولس بأن وباء الالتهاب الرئوى كان يتكرر كل ثلاث عشرة سنة أو نحوها فى مصر خلال القرن الذى أعقب " الفناء الكبير " .

(١٢٢) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٢٦ .

(١٢٣) نفسه " هو " هى مركز نجع حمادى . وقد وقع وباء آخر بالصعيد سنة ٨٠٨هـ / ١٤٠٥ - ١٤٠٦م .

(١٢٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١٢٧ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٢ ، ص ٣٠١ وهو يورد عبارة مماثلة .

(١٢٥) العينى ، عقد الجمان ، جـ١٩ ، ورقة ٧٢أ حيث يقول إن النيل بلغ حد الوفاء فى ٢٨ محرم / ٦ أغسطس .

(١٢٦) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٣٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٦٩٧ .

(١٢٧) نفسه ؛ نفسه .

(١٢٨) نفسه ، جـ٣ ، ص ١١٤٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٧٠٦ .

(١٢٩) ابن حجر ، إنباء ، جـ٥ ، ص١٩٥ وقد غرقت السفن وأغرقت معها المسافرين .

(١٣٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٥٢ .

(١٣١) نفسه ، ص ١١٥٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٧١٥ .

(١٣٢) المقريزى ، السلوك ، جـ٣ ، ص ١١٥٥ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ١ ، ص ٧١٥ .

(١٣٣) المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٤١٧ ، ص ٤٢٢ ، ص ٤٢٤ - ص ٤٢٥ .

(١٣٤) Ashtor, Histoire, p. 277 .

(١٣٥) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ١٤٠ .

(١٣٦) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣٠؛ ابن حجر ، جـ٧ ، ص ١٨٥ وتعتمد بلاد الشام أكثر من مصر طبعًا على مياه الأمطار فى الزراعة .

(١٣٧) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣٠ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٦ .

(١٣٨) نفسه ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٥ .

(١٣٩) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣١ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ٢ ، ص ٣٥٦ .

(١٤٠) نفسه ، ص ٣٣٢ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٦ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٤٤ .

(١٤١) نفسه، ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٦ ؛ العينى ، عقد الجمان، ص ٢٤٣ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ٢ ، ص ٣٥٧ كانت بولاق ميناء تفريغ الغلال وتخزينها فى الصوامع .

(١٤٢) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣٣ .

(١٤٣) نفسه ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٧ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ١٤٣ .

(١٤٤) نفسه ، ص ٣٣٤ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٦ .

(١٤٥) العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٤٣ .

(١٤٦) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣٤ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٤٤ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٧ ويقول إن مخازن الغلال كانت بالغربية .

(١٤٧) Ashtor, Histoire, p. 277.
ويعزى هذا التغير فى سعر التحويل إلى ارتفاع قيمة الذهب .

(١٤٨) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٣٧ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ١٨٨ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٤١ ؛ ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ٣٩ ؛ ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ٢، ص ٣٥٨ . وعين السلطان نفسه فى وظيفة المحتسب وترك الأسعار « بين يدى الله » .

(١٤٩) ابن الصيرفى ، النزهة ، جـ٢ ، ص ٣٥٩ .

(١٥٠) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٢ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٤ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٥٤ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٤٣٨ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ٢ ،ص٢٥ . قام بالتوزيع الطواشى زين الدين فارس حسبما يذكر ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص٤٠ . وتم توزيع ٤٠٠٠ دينار (من الدراهم الفضية) على الفقراء والضعفاء والأرامل . وإذا كان هذا الرقم صحيحاً فلابد أن أكثر من عشرين ألف شخص استفادوا من سخاء السلطان .

(١٥١) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٢ .

(١٥٢) ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٤ ؛ العينى، عقد الجمان ، ص ٢٥٤ ؛ السخاوى، الوجيز ، ص ٤٣٨ ؛ ابن إياس ، بدائع ، جـ٢ ، ص ٢٥ .

(١٥٣) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٤ ، ص ٤٠ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٤٢ ، ص ٢٥٤ حيث يقول إن الخازندار وعبد الرحمن السمسار أرسلا ومعهما ١٠٠٠ دينار لشراء القمح .

(١٥٤) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٣ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٤ ، العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٥٦ .

(١٥٥) نفسه ، ص٣٤٤ ؛ ربما كان هذا السعر أقل من سعر السوق ؛

Shoshan, " Money Sypply"p. 64 .

(١٥٦) ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٥ ؛ العينى ، عقد الجمان ، ص ٢٦٦ ويقول إن الأسعار هبطت فى ربيع الأول .

(١٥٧) المقريزى ، السلوك ، جـ٤ ، ص ٣٤٧ .

(١٥٨) نفسه ، ص ٣٤٨ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٦ .

(١٥٩) نفسه ، ص ٣٤٩ ؛ ابن حجر ، إنباء ، جـ٧ ، ص ٢٠٥ .

(١٦٠) Shoshan, " Money Supply", pp. 58 -9, 62 - 63 .

وكما يلاحظ شوشان، هناك نقص فى الأدلة على التغيرات التى لحقت بالنقود فى فترة ما بعد ١٤٦٠م ، بيد أن هناك ما يدعو للاعتقاد بأن تخفيض قيمة العملة النحاسية قد استمر .

(١٦١) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٥٤٧ . وكما سنرى هناك مبالغة فى تقدير ابن تغرى بردى لفترة استمرار الغلاء .

(١٦٢) Shoshan, " Money Supply", pp. 58 -9 .

(١٦٣) ابن تغرى بردى ، حوادث الدهور ، ص ٢٠٢ ؛ السخاوى ، التبر المسبوك ، ص ٢٥٣ – ص ٢٥٤ ؛ الوجيز ، ص ٤٤١ حيث يقول إن الطاعون استمر حتى ربيع الأول .

(١٦٤) السخاوى ، التبر ، ص ٢٥٩ . لم يكن يسمح ببيع الغلال إلا بإذنه .

(١٦٥) ابن تغرى بردى، حوادث، ص ٢١٢ ، ص٢١٦ – ص ٢١٧ ، ص ٢١٩ ؛ السخاوى، التبر ، ص ٢٦٠ – ص ٢٦١ .

(١٦٦) السخاوى ، التبر ، ص٢٦١ . لابد أن سعر السوق كان ٥٠٠ درهم فلوس آنذاك .

(١٦٧) ابن تغرى بردى ، النجوم ، جـ١٥ ، ص ٤٠٥ ، ص ٤٢٤ – ٢ ٤٢٥ .

(١٦٨) Shoshan, " Money Supply", p. 66 .

(١٦٩) ابن تغرى بردى ، حوادث ، ص ٢٨٩ ؛ السخاوى ، التبر ، ص ٣١١ . ولم يعد بوسع الفقراء أن يشتروا القمح كلية .

(١٧٠) السخاوى ، التبر ، ص ٣١١ .

(١٧١) نفسه ، ص ٣١٢ .

(١٧٢) نفسه. بعض هذه الغلال استولت عليه فيما بعد سفن الفرنج فى الإسكندرية انظر المصدر نفسه، ص ٣٢٣ – ص ٣٢٣٤ . وانظر أيضاً ابن إياس ، بدائع ، جـ٢ ، ص ٢٨٣ .

(١٧٣) نفسه ، ص ٣١٣ .

(١٧٤) نفسه ، ابن تغرى بردى ، حوادث ، ص ٣١٧ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٦٤٧ .

(١٧٥) ابن تغرى بردى ، حوادث ، ص٣٢٧ ؛ النجوم ، جـ١٦ ، ص ١.

(١٧٦) نفسه ، ص ٣٢٩ .

(١٧٧) نفسه ، ص ٣٣٣ – ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٨ ؛ السخاوى ، التبر ، ص ٣٥٣ .

(١٧٨) نفسه ، ص ٣٥٧ ؛ السخاوى ، التبر ، ص ٣٨١ ؛ الوجيز ، ص ٦٦٥ .

(١٧٩) Shoshan, " Money Supply," p. 66 .

(١٨٠) أرقام الدرهم الفلوس كما وردت عند Ashtor, Histoire, p. 278 لاتساعد فى الموضوع نهائياً . إذ إنها لا تظهر أى تخفيض مهم فى قيمة الدرهم الفلوس بين ١٤٣٠ و ١٥٤٢م .

(١٨١) قارن بين Shoshan, " Money Supply", p. 66 , Ashtor, Histoire, p. 278

(١٨٢) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ كان اختفاء الخبز من الأسواق صعباً على الفقراء بشكل خاص . انظر ابن الصيرفى ، إنباء ، ص ١٦٢ .

(١٨٣) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٤٣ ؛ ابن الصيرفى ، إنباء ، ص ١٦٢ .

(١٨٤) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٤٢٣ ؛ . Shosan, " Money Supply", p. 66

(١٨٥) نفسه .

(١٨٦) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ٢٠٤ .

(١٨٧) نفسه ، ص ٢٠٥ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٨٢١ . وهنا كان تباطؤ فيضان النيل من العوامل المشجعة على التخزين .

(١٨٨) نفسه ، ص ١٨٨ . قامت دار ضرب النقود بشراء الفلوس القديمة بسعر ٢٤ درهم فلوس / رطل ثم أعيد بيعها بسعر ٣٦ درهم فلوس / رطل .

(١٨٩) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٥٥ – ص ٥٦ .

(١٩٠) Shoshan, " Money Supply", p. 66 .

(١٩١) ابن الصيرفى ، إنباء الهصر ، ص ١٤٣ .

(١٩٢) Shoshan, " Money Supply", p. 66 .

(١٩٣) المصادر الوحيدة المنشورة التى تتناول هذه الحوادث كتاب ابن إياس بدائع الزهور وكتاب السخاوى ، وجيز الكلام .

(١٩٤) Shoshan, " Money Supply", pp. 66 - 67 .

(١٩٥) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٢٣٧ .

(١٩٦) نفسه ، جـ٣ ، ص ٢٣٠ – ص ٢٣١ .

(١٩٧) السخاوى ، الوجيز ، ص ٩٨٢ ؛ ويورد السخاوى أيضًا عدة إجراءات اتخذت ظلمًا لأخذ النقود من الناس مثل جباية ضريبة الخُمس على الأراضى قبل موعدها .

(١٩٨) ابن إياس ، بدائع، جـ٣ ، ص ٢٣٧ ؛ السخاوى ، الوجيز ، ص ٩٩٢ – ص ١٠٠٢ ويحسب شوشان ، p.67 هذا المبلغ يساوى ٢٤٠٠ درهم فلوس . وإذا ما حسبنا ارتفاع قيمة درهم النصف الفضة ربما كان المبلغ أكثر . ويحسب شوشان بسعر ٤٠٠ درهم فلوس / الدينار . بسعر ٢٤ درهم فلوس / درهم نصف ، ٢٤ – ٢٦ درهم نصف / الدينار (السخاوى ، الوجيز ، ص ١٠٠١) تكون قيمة الدينار ٥٧٦ – ٦٢٤ درهم فلوس . ويقرر السخاوي (الوجيز ، ص ١٠٠) أن الدينار كان يساوى أكثر من ٤٠٠ درهم فلوس فى جمادى الثانية ٨٩٢هـ / مايو – يونيو ١٤٨٧م .

(١٩٩) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٢٣٨ .

(٢٠٠) نفسه .

(٢٠١) نفسه .

(٢٠٢) السخاوى ، الوجيز ، ص ١٠٠٢ .

(٢٠٣) نفسه ، ص ٩٩٩ .

(٢٠٤) نفسه ، ص ١٠٠٠ .

(٢٠٥) نفسه ، ص ١٠٠١ .

(٢٠٦) نفسه ، ص ١٠٠٢ التوقيت الدقيق غير واضح .

(٢٠٧) إبن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٢٨٤ Shoshan, " Money Supply", pp. 66 - 7

(٢٠٨) السخاوى ، الوجيز ، ص ١٠٠٣ .

(٢٠٩) نفسه ، ص ١٠٠٠ .

(٢١٠) Ashtor, Histoire, p. 281 .

(٢١١) ابن إياس ، بدائع ، جـ٣ ، ص ٢٣٧ .

(٢١٢) للمعلومات عن هذا الروك انظر :

H.Rabie, " The Size and Value of the Iqta' in Egypt 564 - 741 A.H. 1169 - 1341 AD, " in M.A.Cook (ed.) Studies in the Social and Economic History of the Middle East, Oxford 1970, pp. 129 - 38; Tsugitaka Sato, " The Evolution of the Iqta' System Under the Mamluks - An Analysia of al - Rawk al Husami and al- Rawk

al - Nasiri," Memoirs of the Resrarch Department of Toyo Bunko, no. 37 (1979), pp. 99 - 131 .

ومصدر الأرقام التالية : D.Ayalon, " Studies on the Structure of the Mamluk Army - III," BSOAS 16 (1954), pp. 70 - 1 .

نقلاً عن المقريزى ، الخطط ، جـ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢١٣) عن تقدير أعداد السكان فى القاهرة ، انظر :

André Raymon, " Cairo's Area and Population in the Early Fifteenth century," Muqarans 2 (1984), p. 30 .

(٢١٤) Shoshan, " Grain Riots"

(٢١٥) W.Ch. Jordan, The Great Famine : Northern Europe in the Early Fifteenth Century, Princeton, 1996, pp. 115 - 16 .

الفصل السابع

خاتمة

فى تقديرى أن يكون المرء فقيراً فى القاهرة زمن سلاطين المماليك كان يشابه إلى حد كبير كون المرء فقيراً فى أية مدينة أخرى بالمنطقة العربية أو أى مكان آخر فى نفس الفترة . إذ لم يكن لدى الفقير ما يكفيه من الغذاء ، وكان يعيش فى بيت أقل مما يكفى ، كما كانت كسوته رديئة . وبهذا المعنى ، يمكن القول بأن الفقر كان عالميًا ، أو على الأقل ، شائعًا فى عدن من المجتمعات التى عرفت التقسيم الطبقى . وعلى أية حال ، كان الفقر فى القاهرة زمن المماليك مختلفًا بالفعل من عدة وجوه عنه فى المجتمعات المعاصرة الأخرى . كما أن أشكال الإحسان المتاحة، إذا ما أخذنا مثالاً واحداً ، قد اختلفت اختلافًا بيِّنًا ما بين مجتمع وآخر . ويمكن أن تساعدنا المقارنة بين الأفكار والمؤسسات المرتبطة بالفقر والإحسان فى أوربا العصور الوسطى والصين تحت حكم أسرة منج على وضع هذه الاختلافات فى بؤرة الضوء .

وإحدى السمات المميزة للمجتمعات الإسلامية فى فترة العصور الوسطى تتمثل فى التأكيد على دور المدينة فى تخريب الريف . ذلك أن مصادرنا حضرية فى أصولها بشكل طاغ وفى الموضوعات التى تتناولها . وليست مصر استثناء من هذه القاعدة فى عصر سلاطين المماليك . ويأتى هذا النقص فى المصادر عن الريف من الحقيقة القائلة بأن النخبة كانت تفضل أن تحكم الريف من المدينة ، بدلاً من أن تقيم فى المناطق الريفية نفسها . وإذا ما كان الذى قيل عن الريف المصرى قليلاً جداً فى هذا الكتاب ، فإن هذه الفجوة ليست فقط نتيجة خطة البحث ، ولكنها من توابع عدم وجود مادة تفصيلية فى المصادر . ولايعنى هذا القول أنه يجب التخلى عن دراسة المجتمع الريفى

في مصر زمن سلاطين المماليك، ولكن يجب على المرء أن يعرف المشكلات المصدرية الكامنة في مثل هذا الموضوع .

ويتناقض هذا الموقف بوضوح مع أهمية مؤسسات الخير والإحسان الريفية ومع الدليل على الفقر الريفي المتاح أمام المؤرخين الذين يدرسون أوربا العصور الوسطى الباكرة والذين يدرسون الصين في العصور الوسطى . إذ إن تدهور المدن في أوربا أدى إلى زيادة الفقر الريفي ووضع الأديرة في مركز التخفيف عن الفقراء[١] . وسوف يتغير هذا التأكيد على الريف خلال العصور الوسطى العالية ، حيث جعل التحضر المتزايد في أوربا من الفقر في الحضر مسألة أكثر إلحاحًا . وبالمثل ، فإن دراسة سياسة مواجهة المجاعة بالصين في عصر أسرة منج يؤكد الخاصية الريفية للأزمات الزراعية فالفقر في الريف هو الهم الرئيسي لموظفي الحكومة والموظفين المحليين[٢].

ولو أن الدولة المملوكية اتخذت إجراءات للتخفيف من المجاعات في الريف فإن المصادر لم تذكرها . وكما رأينا ، كانت المجاعة تؤخذ باعتبارها مشكلة حضرية، وكانت الإجراءات تتخذ لمواجهتها في القاهرة والإسكندرية وربما في بعض المدن الإقليمية . والواقع أنه كان من بين إجراءات مواجهة المجاعة التي استخدمتها الدولة إرسال الموظفين إلى الريف ، لاسيما في الصعيد ، لشراء كميات كبيرة من القمح لتموين العاصمة . ومن وجهة نظر السلطات في القاهرة ، كان الغرض من الريف هو تموين المدن .

ويمكن أن يعزى هذا التركيز الحضري إلى عدة عوامل : فمن الممكن أن المجاعة كانت تمثل همًا أكبر في المدن . وربما كان لدى الفلاحين مخزون كافٍ ليساعدهم إبان أوقات الشدة وربما كانوا ينوعون محاصيلهم لتجنب حدوث كارثة كاملة . أما سكان المدن ، من ناحية أخرى ، فلم يكن لديهم مثل هذه الخيارات لكي يعولوا عليها ، وكانوا يعتمدون كلية على اقتصاد السوق للحصول على طعامهم. وحتى عندما يكون الطعام موجودًا ، فإن أسعاره الباهظة خلال أوقات الشدة كانت تحول بين الناس وشرائه . ومن هنا ، فإن أهم إجراءات التخفيف من حدة المجاعة التي كانت الدولة المملوكية تتخذها كانت تهدف إلى خفض أسعار المواد الغذائية ، والقمح أساسًا ، بأقصى سرعة ممكنة . وكان هذا يتم بشراء كميات كبيرة من الطعام ، والبيع بسعر أقل من سعر السوق ، وحينما كانت تفشل هذه الإجراءات ، كان يتم توزيع كميات ضخمة من الطعام .

وفى بعض الحالات كان يستفيد من هـــذه العطـايا عَدد يصــل إلى ١٥٠٠٠ شخص أو أكثر .

وهناك عـامل آخـر فى إحـداث الأزمـة تمثل فى سـوء الإدارة . وبينمـا اعـترف المؤرخون بدور الحكومة العاجزة ، لاسيما الفشل في الحفاظ على قيمة العملة ، فى إحداث الأزمات الاقتصادية ، فإنهم لم يجادلوا بأن المجاعة كان يمكن منعها تماماً، على نحو ما فعل بعض المفكرين الصينيين . إذ كان الصينيون يميلون إلى اعتبار أن حدوث الكوارث الطبيعية سببه أن الحماية السماوية قد سُحبت من حاكم معين أو سلالة حاكمة بعينها ، وكانوا يظنون أن الحاكم الفاضل يمكنه منع المجاعات باتخاذ إجراءات احتياطية كافية(٣).

ولم يكن مؤرخوا عصر سلاطين المماليك غافلين عن أهمية وجود مخزون من الغلال فى منع المجاعة ، بيد أنهم كانوا يميلون إلى اعتبار التغيرات الاقتصادية نتيجة للتغيرات التى تحدث فى الأسواق ، التى لاسيطرة لأحـد عليهــا ســوى الله . وغالباً ما يسمع المرء الجملة المنسوبة إلى النبى ﷺ ، بأن الأسعار بيدى الله . بل إن هذه المسألة أدت إلى جدل بين الفقهاء حول ما إذا كانت الأسعار أساساً نتيجة التصرفات الإنسانية أم نتيجة الإرادة الإلهية(٤). ومع هذا لا ينبغى أن نتخيل أن الدولة المملوكية كانت تتصرف وفق مبادىء الحرية الاقتصادية Laisser Faire . فعندما كانت تواجهها أزمة قاسية ، كان السلطان يحاول التسعير ، وعندما كان يفشل فى ذلك ، كان السلاطين يستخدمون مخازنهم الخاصة لإغراق الأسواق أو يلجأون إلى الضغط السياسى على تجار الغلال وأصحاب الصوامع .

ويؤدى بنا هذا إلى سبب آخر من أسباب اهتمام الدولة المملوكية على هذا النحو بالمجاعات فى المدن . إذ إن الغلاء كثيراً ما كان يؤدى إلى الاضطرابات السياسية ، التى كان يمكن أن تكون بعضها غاية فى العنف . وربما كانت للفلاحين وسائلهم فى الاحتجاج على الظلم الذى يعانونه ، ولكن ارتفاع أسعار الطعام كان يمثل مشكلة سياسية خاصة . إذا كان سكان المدن يتوقعون من الدولة أن تلعب دوراً أبوياً فى ضمان تموينهم من الطعام ، وكان الإخفاق فى تحقيق هذه التوقعات يؤدى إلى المتاعب عادة .

وعلى الرغم من أهمية أسعار الطعام ، فإن سلاطين المماليك لم يحاولوا أبداً أن يؤسسوا ممارسة توزيع الطعام أثناء أوقات الأزمات فى شكل دائم . هذا الغياب لمؤسسة لتوزيع الطعام يمكن أن نقارنه بالنقيض عندما كان يتم توزيع الغلال بشكل منتظم بسعر ثابت فى روما القديمة . وإذ بدأت فى أواخر عصر الجمهورية ، كانت الدولة الرومانية تطعم بشكل منتظم مائة ألف من مواطنيها ، وكان الرقم يزيد عن ذلك أحياناً(٥). هذا الإجراء كان محل معارضة الكثيرين من أبناء الطبقات الثرية ، بيد أنه أثبت فائدة سياسية كبيرة كانت روما فى هذا الخصوص تشذ عن المجتمعات القديمة وهو ما يجعلنا نسأل لماذا . ويبدو أن الإجابة تكمن فى أن الجمهورية الرومانية كانت خاضعة لضغوط ديموقراطية لم تكن موجودة فى أى مكان آخر . وقد اتهم جايوس جراكوس ، الذى وضع هذه السياسة ، بأنه كان يتملق الطبقات الدنيا ، بيد أنه لم يكن الوحيد الذى رأى الفائدة السياسية لهذه السياسة(٦). أما فى مصر زمن سلاطين المماليك ، فإن الفقراء لم يكونوا ممثلين فى الحكومة ، على حين كان الملاك الرئيسيون للغلال ، أى الطبقة العسكرية ، هم الحكومة . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن عداوة الفقهاء للتسعير ، كما ذكرنا من قبل ، لابد أنها قوضت شرعية التسعير فى عيون كثير من أبناء النخبة .

لقد كان للفقر أبعاد دينية وأيديولوجية هامة ، سواء فى العالم الإسلامى آنذاك أو فى أوربا العصور الوسطى . ففى أوربا أدى نمو المدن وظهورها فى القرن الثانى عشر والثالث عشر أيضاً إلى ظهور أفكار جديدة عن الفقر . وكانت النظم الرهبانية تكتسى أهمية خاصة ، ولاسيما الرهبان الجوالين مثل الفرنسيسكان ، الذين قدموا إسهامات مهمة لنظرية ممارسة الفقر داخل الكنيسة . وبالإضافة إلى هذا الدور الذى قام به منتقدو تراكم الثروة على أيدى رجال الدين المسيحى ، صار الرهبان الجوالون هم المدافعين عن الفقراء ، يدافعون عنهم ضد السلوك الظالم للسادة والدائنين(٧) .

كان ما يقابل الرهبان الجوالين فى العالم الإسلامى هم الصوفية . إذ إن أفكار الصوفية عن حياة الفقير ومعاملة كل الآخرين بالإحسان والخير يسبق تطوير المفاهيم المشابهة فى الغرب فى العصور الوسطى ، ربما لأن العالم الإسلامى كان أكثر تحضراً وأكثر كما كان اقتصاده ذا صبغة تجارية أشد فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

وكما رأينا ، مرَّ تطور الصوفية بعدد من المراحل . فمع أواخر القرن الحادى عشر الميلادى ، وصل مذهب الفقر بوصفه مفتاح إدانة العالم ورفضه إلى ذروة تطوره الفكرى فى كتابات الغزالى . وبنهاية القرن التالى ، كان يجرى تأسيس الصوفية فى عدة طرق . وفى الوقت نفسه ، كانت حماية الأغنياء المعول الذى هدم مكانة الصوفية بوصفهم زاهدين متدينين . ومن ناحية ، نتج هذا التطور عن ظهور جماعات الصوفية والعلماء وتزايد احتراف هؤلاء العلماء.

ومع هذا ، فإن ممارسة الفقر بوصفه نظام قيم بديل لتلك الحالة الاجتماعية والنجاح المادى لم تفقد جاذبيتها أبداً بشكل تام . فبينما دخل بعض الصوفية مع المؤسسة الدينية أو أدمجوا أنفسهم داخل طبقة أرباب الحرف والصنائع . كانت جماعات جديدة مثل القلندرية والحيدرية يمثلون تفسيراً أشد تطرفاً للفقر وإنكار الذات باعتبارها نماذج التدين . ومع هذا ، فإن هذه الجماعات نفسها لم تكن قادرة على تجنب الذوبان فى المجرى العام . وبالتدريج أدت الشهرة الدينية لبعض هؤلاء الرجال إلى سعى النخبة العسكرية لبسط رعايتها عليهم . وكانت مثل هذه الجماعات ضحية لنجاحها فى أحيان كثيرة .

وبينما كانت رعاية الصفوة لهؤلاء الصوفية تميل إلي التخفيف من الحماسة للفقر بوصفه حالة دينية ، كان لها دورها الإيجابى الذى لعبته فى الإحسان إلى الفقراء . وشهد عصر سلاطين المماليك أعظم فترة للنمو فى دور المؤسسات الدينية عبر تاريخ القاهرة . وكان استخدام الوقف فى تأسيس أعظم مستشفى فى تاريخ القاهرة الإسلامية ، وهو البيمارستان المنصورى ، وبناء أكثر من خمسين مكتب لتحفيظ القرآن وتعليم الأطفال اليتامى ، ووقف الأموال على أكثر من عشرين ضريحاً تقدم الخبز إلى الفقراء أسبوعياً - كان هذا كله ذا أهمية خاصة .

كان القرن الثالث عشر فترة شهدت ازدهار المؤسسات الخيرية فى أوربا . وأهم هذه المؤسسات كان المستشفى ، ومع بداية القرن الرابع عشر كان عدد سكان باريس يقدر بمائتى ألف نسمة ، وكان بها ستون مستشفى لخدمة الفقراء[8]. هذه المستشفيات أسسها القساوسة ، والارستقراطية الإقطاعية والتجار بصورة مطردة . أما القاهرة من ناحية أخرى ، ربما كان بها مستشفيان أو ثلاث نعرفها تخدم جمهوراً بنفس النسبة .

وإلى حد ما ، يرجع هذا الاختلاف إلى حقيقة أن الكثير من المستشفيات الفرنسية كانت صغيرة للغاية . وعلى النقيض كانت مستشفيات القاهرة مؤسسات ضخمة ، بناها حكام أقوياء ، وتمتلك أوقافًا ضخمة لتمويل خدماتها . وعلى خلاف بعض مدن أوربا لم يكن بالقاهرة مستشفى أسسها أفراد من البورجوازية[٩].

وإحدى الحقائق المميزة جداً عن الإحسان فى القاهرة زمن سلاطين المماليك هو الغياب الكلى لطبقة التجار فى تخصيص الأوقاف . فبينما كان السلاطين يدعون التجار إلى أن يسهموا فى التخفيف من وطأة المجاعة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ، فإنه بحلول القرن الخامس عشر لم يعد لهم وجود فى هذه المساحة أيضًا . وكان الدور الرئيسى فى تقديم الإحسان إلى الفقراء يقوم به أفراد النخبة العسكرية . ولم تكن هذه المجموعة تضم فقط الأشخاص الذين يتولون المناصب ، بل شملت ذريتهم أيضًا . وعلى نحو خاص ، كانت النسوة المنتسبات إلى عائلات مملوكية يلعبن دوراً مهمًا في تأسيس أوقاف الأضرحة . وهناك عدد من التفسيرات المحتملة للمساعدة الخيرية التى كان يقدمها هذا القطاع من النخبة العسكرية . وبما أن أوقاف المقابر اكتسبت أهمية خاصة فى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى ، أى فى وقت كان فيه التزام الدولة بتقديم المساعدة إلى " أولاد الناس " يتراجع ، فإن هذه الأعمال الخيرية يمكن تفسيرها على أنها جزء من استراتيجية استخدام الأوقاف للحفاظ على مكانة العائلة . وبالإضافة إلى ذلك ، كانت ممارسة زيارة المقابر ذات أهمية متزايدة فى الحياة الروحية لكل الطبقات فى المجتمع القاهرى ، وكان وقف المقابر يسمح للنخبة العسكرية بأن يستمروا فى دورهم الرعوى الدنيوى وهم فى قبورهم . وعندما استنتج الصوفية أن الممتلكات الدنيوية تحول دون ثواب الآخرة ، كانت النخبة الدنيوية مصممة على استخدام ممتلكاتها لهذا الغرض نفسه ، أى نيل الثواب فى الآخرة . وبمعنى ما فإن هذا التطور لقى التشجيع من المكانة الدينية للفقراء ، طالما أن تلك المكانة دفعت الأثرياء للبحث عن الفقراء والحصول على دعواتهم .

وأهمية الموت فى عمل الخير كانت له تشابهات فى كل من الصين وأوربا على السواء ؛ ففى الصين تحت حكم أسرة سونج ، بنت عائلات كثيرة أديرة تضم المقابر . وكان أفراد العائلة يدفنون إلى جوار ، أو داخل ، أحد المعابد البوذية . وفى مقابل

الحماية التى تسبغها العائلة علي الدير ، كان الرهبان يصلون من أجل خلاص روح الجد المتدين[١٠]. وبعض هذه المقابر الأديرة استمرت فى العمل على مدى القرون .

أما فى أوربا العصور الوسطى ، فإن المعادل لوقف المقابر كان هو الحماية الديرية . فهنا مرة أخرى ، نجد أحد أفراد النخبة يهب الأراضى لصالح أحد الأديرة فى مقابل أن يقيم الرهبان صلوات القداس بشكل منتظم لروح الواهب وأقاربه[١١]. ومثل هذه الهبات كانت تعتبر أيضًا من أعمال التـوبة والتكفير عن حياة خاطئة[١٢]. وفى كل هذه الحالات كان الدافع الدينى متشابهًا ؛ يتولى المرء رعاية الفقراء الدينيين للحصول على صلواتهم من أجل روحه . وبالإضافة إلى ذلك، كان واضحًا أن هذه الهبات تساعد على تماسك خط الذرية من خلال ربطه بمؤسسة مستمرة . أما فى حالة الوقف ، فإن التماسك كان يقوى من خلال حقيقة أن ذرية الواقف كانوا يستمرون فى تقاضى رواتبهم من الوقف .

وثمة عامل مهم آخر فى تشجيع أعمال الإحسان من جانب النخبة تمثل فى الطبيعة التنافسية للنظام السياسى المملوكى . إذ إن ولاء الفقراء ، مثله مثل ولاء الفقهاء ، كان يمكن شراؤه برعايتهم . وبما أن القاهرة وحدها هى التى كانت ذات أهمية فى انقلابات القصر المملوكية ، فإن هذا التركيز للسلطة فى العاصمة كان يؤدى إلى تركيز مشابه فى الرعاية وأعمال الخير والإحسان .

وعلى الرغم من أهمية الأوقاف فى إعالة الفقراء ، فإن الكثير من الإحسان الذى كان يوزع فى القاهرة زمن المماليك كان يعطى بطريقة غير رسمية . وكان التسول ظاهرة عامة كتب عنها الكتاب المسلمون فى تلك العصور كتابات كثيرة . وبالإضافة إلى ذلك ، كانت هناك مناسبات عديدة ، مثل الأعياد والمواسم وزيارة القبور ، كان الناس يعطون فيها الصدقات باعتبارها أمرًا طبيعيًا .

ونتيجة لخاصيته غير الرسمية ، كان الكثير من أعمال الخير والإحسان فى عصر سلاطين المماليك يتم بعيدًا عن عيون المؤرخين . ويمكن للمرء أن يخمن فقط كيفية ومدى ممارسة الناس لأعمال الصدقة الإجبارية والخيرية . ومع هذا فإن الكتابات التى تولدت عن هذا الموضوع يبدو أنها ناتجة عن فكرة أن إعطاء الصدقات كان ممارسة اجتماعية مهمة فى القاهرة زمن سلاطين المماليك وفى جميع أنحاء المنطقة العربية آنذاك .

ولم تتضاءل أبداً أهمية منح الصدقات الخصوصية خلال عصر سلاطين المماليك . إذ إن هذا الاستمرار لأعمال الخير والإحسان الخاصة يتناقض مع حالات مدن أوربية كثيرة في بواكير العصر الحديث(١٣)؛ ففي أوربا، سواء كانت كاثوليكية أم بروتستانتية، تولت المؤسسات البلدية إدارة أعمال الإحسان وبالفعل منعت أعمال الخير الخاصة خوفًا من أن " يغش " الفقراء ويخفوا الصدقات التي تلقوها سراً بحيث يمكنهم الاستمرار في الحصول على المساعدة من البلدية . وكان القادرون جسدياً يجبرون على العمل وحينما لايكون مثل هذا العمل موجوداً ، كان يتم خلقه من خلال مشروعات العمل العام(١٤).

كل هذه العناصر كانت موجودة بالقاهرة في عصر سلاطين المماليك ، بيد أنها لم تكن أبداً تشكل عملاً متسقًا . إذ لم تكن بالقاهرة مؤسسات بلدية ، ولكن كان بها نظم مختلفة للتخفيف من المعاناة وكانت مركزية ، لاسيما خلال أوقات المجاعة. والتسول ، خاصة الذي يقوم به الرجال القادرون جسديًا ، كان يمنع في أكثر من مناسبة ، بيد أنه لم تبذل جهود جادة لفرض مثل هذا المنع . وأخيراً ، كثيراً ما كان يتم استخدام الفقراء في مشروعات العمل العام مثل بناء المساجد أو حفر الترع ، وغالبًا ما كان ذلك يتم بطريقة جبرية . وعلى أية حال ، فإن أحداً لم يفكر في أن يمزج هذه العناصر في عملية إصلاح لأعمال الخير والإحسان في القاهرة زمن سلاطين المماليك .

وبخلاف الكثير من المدن الأوربية في القرن السادس عشر ، لم تُبد النخبة القاهرية أي اهتمام بتقديم مساعدة دائمة للأجراء العاطلين الذين كانوا يملأون شوارع المدينة . أما في أوربا فقد لعب الحجم المتزايد للبروليتاريا والدور المتصاعد لعلاقات السوق دوراً مهمًا سواء في خلق مشكلة الفقر في المدن ، أو في حث البورجوازيين على إيجاد حل . وكان أحد العناصر الرئيسية يتمثل في رغبة السلطات في إجبار الفقراء على قبول العمل لقاء المساعدة . وثمة جانب مهم آخر من جوانب السياسة الجديدة كان هو الرغبة في الحد من حركات الأعداد المتزايدة باستمرار من الصعاليك الذين كانوا يتوقعون أن تقوم المؤسسات البلدية برعايتهم.

كانت أعمال الخير والإحسان تهدف دائماً ، ضمن ما تهدف ، إلى السيطرة على الخلل الاجتماعي الذي يسببه الفقر . أما ما كان جديداً في القرن السادس عشر في أوربا ،

فهو أن الإحسان صار شكلاً منظم مركزياً من أشكال السيطرة الاجتماعية ، تديره البلديات والأبرشيات . ولايمكن أن نقول هذا عن الإحسان بالقاهرة زمن سلاطين المماليك . فبينما كانت الجهود المتواصلة تبذل للسيطرة عليهم ، لم يكن فقراء القاهرة المملوكية أبداً خاضعين لنظام على هذا القدر من التنظيم الجيد لأعمال الإشراف والسيطرة . ومن الأمور ذات الدلالة البالغة أن المؤسسة الرئيسية للسيطرة على الفقراء التى تشكلت فى أوربا ، وهى بيت الفقراء ، لم تتأسس أبداً فى القاهرة آنذاك . وقرار كثير من الشباب بأن يعيشوا حياة التجوال والتسول الصوفية ، أو حياة القلندرية ، برهان على أن الفقر ، على الرغم من قسوته ، كان ما يزال يقدم درجة بعينها من الحرية لمن اختاروه .

والمؤسسة الرئيسية الأخرى من مؤسسات الإحسان التى تكاثرت فى أوربا أواخر العصور الوسطى هى النقابة . وقد شاعت جداً فى معظم المدن الصناعية الأوربية وصارت هذه الروابط التطوعية مكرسة لإنجاز الطقوس الدينية ، وتمويل تكاليف دفن أعضائها وغيرها من الخدمات الخيرية ، وتنظيم شئون الحرف والمهن(١٥).

ومنذ جيل مضى ، جرى نقاش مهم بين الباحثين فى التاريخ الإسلامى عما إذا كانت النقابات قد وجدت فى العالم الإسلامى آنذاك . وإلى درجة ما ، فإن الإجابة التى يقدمها المرء على هذا السؤال تعتمد على الكيفية التى يحدد بها كلمة " نقابة". فقد رأينا أن نوعًا ما من نظم " الفتوة " قد وجد بالفعل بالقاهرة فى تلك العصور، وأن أعضاءها كانوا يتحملون مسئوليات تجاه إخوانهم الأقل حظًا . وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يستنتج أن مثل هذه النقابة أو النقابات كانت موجودة بالفعل بالقاهرة فى عصر سلاطين المماليك ، وكان لها دور تلعبه فى تقديم الصدقات والإحسان ، ولكن أهميتها تبدو قليلة بالمقارنة مع المؤسسات المشابهة فى أوربا . وفيما بين منتصف القرن الثانى عشر وأواخر القرن الخامس عشر كان قد تم تأسيس ١٦٣ نقابة فى فلورنسا ، فى وقت كان فيه سكان المدينة قد هبط عددهم من بين ١١٠٠٠٠ و ١٢٠٠٠٠ إلى [نحو] ٣٧٠٠٠ نسمة(١٦). ولايمكن للمرء سوى أن يتأثر بسيادة النقابات فى الحياة الاجتماعية بفلورنسا . إذ كانت فلورنسا فى أوائل القرن الخامس عشر تمتلك ثلاثًا وثلاثين مستشفى وكانت بعض نقاباتها تقدم المساعدة لمئات الأشخاص(١٧).

وبينما سيكون من الصعب تقدير العضوية أو أهمية نظام " الفتوة " فى القاهرة زمن سلاطين المماليك ، فمن الواضح أن المدينة لم تكن تمتلك روابط تطوعية يمكن أن تنافس فى حجمها أو نفوذها النقابات الفلورنسية .

كذلك كانت الهيئات التطوعية من طراز مختلف مهمة فى الصين أواخر عصر أسرة منج وأوائل عصر أسرة شينج. إذ إن جماعات جديدة تسمى الجمعيات الخيرية ، تم تشكيلها لتقديم المساعدة إلى الفقراء . ومن بين الخدمات التى كانت تقدمها : مساعدة الأرامل ، ودفن الموتى ، وتقديم الطعام ، بل وتقديم رأس المال للتجار والأطباء[١٨]. وبخلاف النقابات الفلورنسية لايبدو أن هذه الجمعيات كانت منظمة على أساس الحرفة ، كما أنها لم تكن قاصرة على مناطق الحضر . إذ كان تكوينها يتم عادة على أيدى النخبة ، المحلية ، بما فيهم موظفو الدولة والأعيان المحليين ، والعلماء ، والمزارعين والتجار[١٩]. وإلى حد ما ، كان هذا الشكل الجديد من المبادرة الخاصة مدفوعًا بالمنافسة بين أفراد النخبة[٢٠]. وبينما لم تلعب الدولة دورًا رياديًا فى تحسين هذه الجمعيات فإنها لم تتحرك لقمعها ، كما فعلت بالأكاديميات الخاصة ، لأن النشاطات الخيرية كان ينظر إليها بوصفها عامل استقرار فى المجتمع[٢١].

كانت الجمعية الخيرية تختلف عن النقابة أو نظام الفتوة من عدة جوانب مهمة ؛ وأكثرها أهمية أن إحساس " الأخوة " الذى كان يفترض أن أعضاء النقابة أو الفتوة يتشاركون فيه ، كان غائبًا تمامًا عن الجميعات . وبينما كانت الفروق الاجتماعية تسبب الإزعاج بالفعل للمفكرين الصينيين ، فإنهم لم يحاولوا استخدام الجمعيات الجديدة لبناء أواصر شخصية بين الطبقات الاجتماعية . والواقع أن الإحسان والصدقات التى كانت تمنح من خلال جمعية خيرية كانت مجهولة أكثر من أعمال الخير الفردية[٢٢].

كان الاتجاه المتزايد لتنظيم الإحسان من خلال الجمعيات الخيرية إلى حد ما ناتجًا عن إضفاء الصفة التجارية على الاقتصاد الصينى . وفيما قبل ، كانت الدولة الصينية قد أخذت على عاتقها مسئولية التدخل بطريقة عشوائية حينما كانت تندلع الأزمات الخطيرة . وكما رأينا ، فإن هذا النوع من الاستجابة للأزمة كان أيضًا من خصائص الدولة المملوكية . وكان قيام الجمعيات الخيرية فى الصين علامة على تدهور

السلطة المركزية ، مما خلق فجوة ملأها الأعيان المحليون . وفى مصر زمن سلاطين المماليك ، لم يحدث مثل هذا التراجع للسلطة المركزية . والحقيقة أن الدولة زادت من سيطرتها على الفقراء . وفى الوقت نفسه كان هناك تطور قليل فى تكوين المؤسسات داخل المجتمع المدنى لكى تتولى القيام بأعمال الخير والإحسان . وبينما كانت الطرق الصوفية ونظم الفتوة تقدم بالفعل بعض التخفيف لمعاناة أفرادها ، فإن معظم سكان المدن كانوا خارج نطاق هذه التنظيمات .

وليس أمامنا إذن سوى أن نستنتج أن الإحسان فى القاهرة زمن سلاطين المماليك كان ممارسة غير رسمية إلى حد كبير . لقد كانت القاهرة عاصمة كبرى ، ربما كانت أهم عاصمة فى المنطقة العربية آنذاك . وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإن مؤسساتها الخيرية تبدو صغيرة تماماً وقليلة العدد إذا قورنت بالمؤسسات فى أوربا فى نفس الفترة تقريباً . وربما يكمن السبب فى هذا فى البنى الاجتماعية المختلفة لهذه المدن . إذ كان العامل الأساسى فى التغيرات الاجتماعية التى ألمت بأوربا صعود العمل المأجور باعتباره أهم علاقة اقتصادية . وقد أدى الصعود المطرد للبروليتاريا الجديدة إلى قيام مستخدميهم بإجراء إصلاحات مهمة فى الطريقة التى كان يتم بها توزيع الصدقات والتعامل مع الفقراء . وفى بعض مناطق أوربا لاسيما فى انجلترا ، كان الفلاحون يتعرضون لضغوط متزايدة تدفعهم لترك الأراضى والتحول إلى عمال مأجورين . وقد أدى هذا التغير الجذرى إلى الاهتمام المتزايد من جانب النخبة الريفية بوضع سياسة للتعامل مع الفقراء الريفيين .

وفى الصين ، أدى إضفاء الصبغة التجارية على الاقتصاد وصعود النخب المحلية إلى تشجيع الحلول المحلية لمشكلات الفقر . إذ كانت هذه الجمعيات قادرة على تنظيم أعمال التخفيف من معاناة الفقراء بشكل أكثر كفاءة من الدولة المركزية ومنحت النخب فرصة لتبرير ثرواتها المستحدثة غالباً بمنح بعض منها " لعمل الخير " . وقد أدى هذا الأسلوب إلى تقويض المناقشات المتحفظة بأن الثروة سوف تؤدى إلى زعزعة استقرار المجتمع بزيادة الفجوة بين الطبقات الاجتماعية ، كما ساعدت على تبرير الأهمية المتزايدة لطبقة االتجار .

أما فى القاهرة زمن سلاطين المماليك ، فإن العاطلين كانوا يشكلون جزءاً من السكان الفقراء ، وكانوا خاضعين لسياسة الدولة تجاههم . إذ كان " سلطان الحرافيش " مسئولاً أمام السلطان عن سلوكهم . ومع هذا ، لايبدو أنه كانت هناك زيادة أساسية فى الدور الذى لعبه العمل المأجور فى الاقتصاد المصرى فى هذا الوقت، كما أن حجم المعدمين لم يتزايد . أما بالنسبة للبورجوازيين ، فإنهم لم يوجدوا تقريباً . وتناقص دور تجار التجارة الخارجية ، كما اختفى دورهم الرعوى الخيرى مع بداية القرن الخامس عشر . كما أن الحرف والصنائع لم تخرج أشخاصًا من أصحاب الثروة أو النفوذ بما يكفى لأن يلعبوا دورًا مهمًا فى رعاية الفقراء ، على الرغم من أن منظمات الفتوة كانت تقدم بالفعل بعض التخفيف من معاناة أعضائها .

وربما كان أهم ما يميز أعمال الخير والإحسان بالقاهرة فى عصر سلاطين المماليك هو الدور الذى لعبته النخبة العسكرية المتمركزة بالمدن فى تقديم الصدقات والإحسان . ولاشك فى أن بعض المدنيين الأثرياء قدموا قدرًا كبيرًا من الصدقات إلى الفقراء ، بيد أن أهميتها أقل بالمقارنة مع إسهام الطبقة العسكرية . وبحلول منتصف القرن الخامس عشر ، كان " أولاد الناس " أيضًا يسهمون إسهامًا مهمًا فى أعمال الخير والإحسان على الرغم من أن ذلك كان على مستوى أقل كثيرًا من أولئك الذين كانوا مايزالون يشغلون الوظائف العسكرية ويحوزتهم مساحات كبيرة من الأراضى . وبينما يكون من المبالغة القول بأن القاهرة زمن المماليك " مجتمع عسكرى " ، فإنه تصعب المبالغة فى دور النخبة العسكرية فى تحديد العلاقات بين الطبقات الاجتماعية .

هوامش الفصل السابع

(١) Mollat, Poor, p. 41 .

(٢) Jennifer Eileen Dawns, " Famine Policy in Ming China, 1368-1644", ph.D. dissertation, University of Minnesota, 1995 .

(٣) Ibid., pp. 40 - 7 .

(٤) الجوينى ، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٩٥٠م حيث يجيب على مجادلات المعتزلة لصالح الإرادة الإنسانية . هذا الجدل يحتاج دراسة أوسع .

(٥) Peter Garnsey, Famine and Food Supply in the Greco - Roman World : Responses to Risk and Grisis, Cambridge 1988, p. 212 .

كان العبيد وغير المواطنين مستثنين مما أدى ببعض السادة إلى تحرير عبيدهم خلال أوقات الأزمة لتخليص أنفسهم من مسئولية إطعامهم (Ibid., p. 213) .

(٦) Ibid., p. 196 .

(٧) Mollat, Poor, p. 119 .

(٨) Ibid., p. 147 .

(٩) Ibid., pp. 146-7 .

(١٠) Timothy Brook, Praying for Power : Buddhism and the Formation of Genty Society in Late - Ming China. Cambridge, 1993 , p. 192 .

(١١) C.H.Lawrence, Medieval Monsticism, London, 1984, p. 69 .

(١٢) Ibid., p. 71 .

(١٣) لدراسة نموذج حالة كلاسيكية عن مثل هذا الإصلاح انظر:

Natalia Zemon Davis, Society and Culture in Early Modern France, London, 1975.

(١٤) Geremek , Poverty, Chapter 4 .

(١٥) عن الدور الخيرى للنقابات انظر :

John Hemderson, Piety and Charity in Later Medieval Florence, Chicago, 1994 .

(١٦) أقل رقم للسكان يرجع تاريخه إلى سنة ١٤٤٠م .Ibid., pp. 39 - 40

(١٧) Ibid., pp. 375 , 384, 391-2 .

(١٨) Joanna F. Handlin Smith, " Benevolent Societies : The Reshaping Charity During the Late Ming and Early Ch'ing", Journal of Asian Studies 46, no.2 (1987), p. 309 .

(١٩) Ibid., pp. 310 - 312 .

(٢٠) Ibid.

(٢١) Ibid., pp. 318 - 319

(٢٢) كثيراً ما كان المستفيدون لايعرفون هوية من يحسنون إليهم . Ibid., p. 326

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق :

- دار الوثائق القومية ، أمراء وسلاطين .
- وزارة الأوقاف ، دفتر خانة .

المصادر العربية :

ابن الأخوة : معالم القربة فى أحكام الحسبة ، لندن ١٩٣٨م.

ابن الحاج : المدخل ، القاهرة ١٩٦٠م.

ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، بيروت ، (د. ت) .

ابن الدوادارى : كنز الدرر وجامع الغُرر ، القاهرة ١٩٦٠م .

ابن الصيرفى : إنباء الهصر بأنباء العصر ، القاهرة ١٩٧٠م .

- نزهة النفوس والأبدان فى تواريخ الزمان ، القاهرة ١٩٧٠ - ١٩٩٤م.

ابن الفرات : التاريخ ، بيروت ١٩٤٢م .

ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، القاهرة ١٩٨٢ - ١٩٨٤م.

ابن بسام : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، بغداد ١٩٦٨م.

ابن بيدكين : كتاب اللُمع فى الحوادث والبدع ، القاهرة ١٩٨٦م.

ابن تغرى بردى : حوادث الدهور فى مدى الأيام والشهور ، بيروت ١٩٩٠م .

- المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى ، القاهرة ١٩٨٤م .

- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، القاهرة ١٩٦٣ - ١٩٧٢م.

ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، القاهرة ١٣٨١هـ .

– الفتاوى الكبرى ، بيروت ١٩٨٧م .

ابن حبيب : تذكرة النبيه فى أيام المنصور وبنيه ، القاهرة ١٩٧٦– ١٩٨٦م .

ابن حجر : الدُرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة ، القاهرة ١٩٦٦م .

– إنباء الغمر بأنباء العمر ، بيروت ١٩٦٧ – ١٩٧٥م .

ابن دانيال : ثلاث تمثيليات خيال الظل : . Three Shadow Plays, Cambrideg 1992

ابن دقماق : الجوهر الثمين فى سير الخلفاء والملوك والسلاطين . مكة ، ١٩٨٢م .

ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد . القاهرة (د . ت) .

ابن شداد : التاريخ ، ڤيسبادن ١٩٨٣م .

ابن عبد الظاهر : الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر ، الرياض ١٩٧٦م .

ابن عطاء الله : لطائف الإيمان ، القاهرة (د . ت) .

ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار فى مسالك الأمصار . القاهرة ١٩٨٥م .

– التعريف بالمصطلح الشريف ، بيروت ١٩٨٨م .

ابن قدامة : مختصر منهاج القاصدين . دمشق (د.ت) .

ابن قيم الجوزية : عدة الصابرين وذاكرة الشاكرين ، بيروت ١٩٧٥م .

ابن مماتى : كتاب قوانين الدواوين ، القاهرة ١٩٩١م .

ابن منظور : لسان العرب ، بيروت ١٩٨٨م .

ابن همام : شرح فتح القادر ، القاهرة ١٩٧٠م .

أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦م .

أبو حيان الأندلسى : البحر المحيط ، بيروت ١٩٩٣م .

أبو نجيب السهروردى : آداب المريدين .

أحمد بن النقيب المصرى : . The Reliance of the Traveller, Dubai, 1991

الإسحاقي : لطائف أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، القاهرة ١٣٠٠هـ .

الأنطاكي : التاريخ ، بيروت ١٩٩٠م .

البلاطنسي : تحرير المقال فيما يحلّ وما يحرم من بيت المال ، المنصورة ١٩٨٩م .

البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . القاهرة (د . ت) .

الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، القاهرة ١٩٦٧م .

الجوبري : المختار في كشف الأسرار ، دمشق ١٣٠٢ هـ .

الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٩٥٠م .

الرازي : التفسير الكبير ، (د . ت) .

السبكي : معيد النعم ومبيد النقم ، القاهرة ١٩٩٣م .

السخاوي : الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع . القاهرة ١٣٥٣ – ١٣٥٥هـ .

– التبر المسبوك في ذيل السلوك ، القاهرة ١٨٩٨م .

– وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام ، بيروت ١٩٩٥م .

السراج : اللُمع ، القاهرة ١٩٦٠م .

السيوطي : الحاوي للفتاوى ، القاهرة ١٣٥٢هـ .

الشافعي : كتاب الأم ، بيروت ١٩٩٦م .

الشيرازي : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، لندن ١٩٣٨ .

الصفدي : الوافي بالوفيات ، ڤيسبادن ١٩٣١م .

الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ، القاهرة ١٣٢٧هـ .

العيني : عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ، القاهرة ١٩٨٧م .

– عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ، مخطوط مكتبة أحمد الثالث ٢٩١١ .

الغزالي : إحياء علوم الدين ، بيروت ١٩٩٠م .

– مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٦٤م .

الفيروز آبادى : القاموس المحيط ، القاهرة (د . ت) .

القرافى : الفروق ، بيروت ١٩٧٠م .

القشيرى : الرسالة القشيرية ، القاهرة (د . ت) .

القلشقندى : صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ، بيروت ١٩٨٧م .

الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٩م .

الماوردى : فتاوى الإمام النواوى ، القاهرة ١٣٥٢هـ .

– روضة الطالبين ، القاهرة ١٣٨٥هـ .

المرغينانى : الهداية (انظر : ابن همام) .

المقريزى : إغاثة الأمة بكشف الغمة ، القاهرة ١٩٥٧م .

– كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة ١٩٨٧م .

– كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، القاهرة ١٩٥٦ – ١٩٧٣م .

المكى : قوت القلوب ، القاهرة ١٩٨٥م .

النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب ، القاهرة ١٩٢٣م .

الهمذانى : المقامات ، بيروت ١٨٨٩م .

الهجويرى (إسعاد عبد الهادى قنديل . ترجمة) :

– كشف المحجوب ، القاهرة ١٩٧٤م .

اليوسفى : نزهة الناظر فى سيرة الملك الناصر ، بيروت ١٩٨٦م .

عبد اللطيف البغدادى : كتاب الإفادة والاعتبار ، لندن ١٩٦٤م .

ياقوت : معجم البلدان ، بيروت (د . ت) .

المصادر الأجنبية :

Breydenbach, Bernard de . Les Saintes Pérégrinations de Bernard de Breydenbach. Cairo, 1904 .

Elham , Shah Morad. Kitbugha und Lagin: Studien Zur Mamluken-Geschichte nach Baybars al-Mansuri und an-Nuwairi. Freiburg, 1977 .

Fabri, Félix. Le Voyage en Egypte. Paris, 1975 .

Fresecobaldi, Gucci, and Signoli (Theophilus Ballorini and and Eugene Hoade, trans.) Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384. Jerusalem, 1948 .

Van Ghistele, Joos. Voyage en Egypte. Cairo, 1976 .

Piloti, Emmanuel. Traité sur le Passage en Terre Sainte (1420). Louvain, 1958 .

Thenaud, Anrdreas. Mustafa 'Ali's Description of Cairo of 1599. Vienna, 1975 .

Trevisan, Domenico. " Voyage du Magnifque et Trés Illustre Chevalier et Procurateur de Saint-Marc Domenico Trevisan. " See Thenaud.

Zetterstéen, K.V. Beiträge zur Geschichte der Mamluksultane in den Jahren 609 - 741 der Higra nach arabischen Handschriften. Leiden, 1919 .

المترجم

أ. د. قاسم عبده قاسم ، أستاذ التاريخ فى كليـــة الآداب جامعة الزقازيق ، تاريخ العصور الوسطى ، نال جائزة الدولة التشجيعية سنة ١٩٨٣ وجائزة الدولة للتفوق سنة ٢٠٠٠ . من أهم مؤلفاته : - عصر سلاطين المماليك التاريخى والسياسى والاجتماعى ، - وأهل الذمة فى مصر عصر سلاطين المماليك ، - ودراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى عصر سلاطين المماليك .

المؤلف

د. آدم صبرة ، أستاذ مساعد زائر فى التاريخ الإسلامى فى العصور الوسطى فى جامعة ميتشجان بالولايات المتحدة الأمريكية . وأصل هذا الكتاب رسالته للدكتوراه فى قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون .

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستـعـانة بكل الخبـرات العـربيـة وتنسيق الجـهـود مع المؤسسـات المعنيـة بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت. يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بليع
٣٤ – الرواية العربية	روجر ألن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ - السياسي العجوز — ت . س . إليوت — ت : فؤاد مجلي
٧٣ - نقد استجابة القارئ — چين . ب . تومبكنز — ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر — ل . ا . سيمينوڤا — ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية — أندريه موروا — ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى — مجموعة من الكتاب — ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢ — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية — رونالد روبرتسون — ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف — بوريس أوسبنسكى — ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع» — ألكسندر بوشكين — ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة — بندكت أندرسن — ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل — ميجيل دى أونامونو — ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات — غوتفريد بن — ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد — مجموعة من الكتاب — ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية) — صلاح زكى أقطاى — ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل — جمال مير صادقى — ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم — جلال آل أحمد — ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب — جلال آل أحمد — ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث — أنتونى جيدنز — ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص) — نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية — ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق — باربر الاسوستكا — ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر — كارلوس ميجل — ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة — مايك فيذرستون وسكوت لاش — ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة — صمويل بيكيت — ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى — أنطونيو بويرو باييخو — ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة — قصص مختارة — ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١) — فرنان برودل — ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى — نماذج ومقالات — ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية — ديڤيد روبنسون — ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة — بول هيرست وجراهام تومبسون — ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج) — بيرنار فاليط — ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح — عبد الكريم الخطيبى — ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء — عبد الوهاب المؤدب — ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى — برتولت بريشت — ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع — چيرارچينيت — ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى — د. ماريا خيسوس روبييرامتى — ت : أشرف على دعدور
١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر — نخبـة — ت : محمد عبد الله الجعيدى

العنوان	المؤلف	المترجم
١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	آرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورب ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دي ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليقمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو - أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أورباز	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم | كازو ايشجورو | ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون | بارى باركر | ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا | رونالد جراى | ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر | بول فيرابنر | ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق | جابرييل جارثيا ماركث | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر | موسى ماردينا ديف بوركى | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد | نورمان كيمان | ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل | خايمى سالوم بيدال | ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات | توم ستينر | ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال | أرثر هيرمان | ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١ | جلال الدين الرومى | ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية | ميشيل تود | ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى | روبين فيدين | ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير | الانكتاد | ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلارافر - رايوخ | ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كامى حافظ | ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة | ك. م كويتز | ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١ | ليفى بروفنسال | ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان | لاورا إسكيبيل | ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس | ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة | جابرييل جرثيا ماركث | ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | وولتر أرمبرست | ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء | أنطونيو جالا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق | دراجو شتامبوك | ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢ | جوردون مارشال | ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة | ديف روبنسون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون | ديف روبنسون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروجان كازانجيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - *السهل يحترق*	*خوان رولفو*	*ت : على البمبى*
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة برومثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة برومثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية مجلد ٢ ج١	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شىء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — ت : سامى صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين — ستيفن جراى — ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى — نخبة — ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا — نبيل مطر — ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل — آرثر س. كلارك — ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك — ناتالى ساروت — ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام — نصوص قديمة — ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند — نخبة — ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣ — على أصغر حكمت — ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط — بيرش بيربيروجلو — ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه — راينر ماريا رلكه — ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال — نور الدين عبد الرحمن بن أحمد — ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل — نادين جورديمر — ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس — بيتر بلانجوه — ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن — بونه نداى — ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر — رشاد رشدى — ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون — جان كوكتو — ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١ — محمد فؤاد كوبريلى — ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة — أرثر والدرون وآخرين — ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية — أقلام مختلفة — ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس — قسطنطين كفافيس — ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران — حجت مرتضى — ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر — بول سالم — ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس — نصوص قديمة — ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية — نخبة — ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس — أفلاطون — ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة — أندريه جاكوب ونويلا باركان — ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة — آلان جرينجر — ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ بابنبرج — هاينرش شبورال — ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى — ريتشارد جيبسون — ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير — إسماعيل سراج الدين — ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس — شارل بودلير — ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب — كلاريسا بنكولا — ت : مصطفى محمود محمد

الكتاب	المؤلف	المترجم
٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

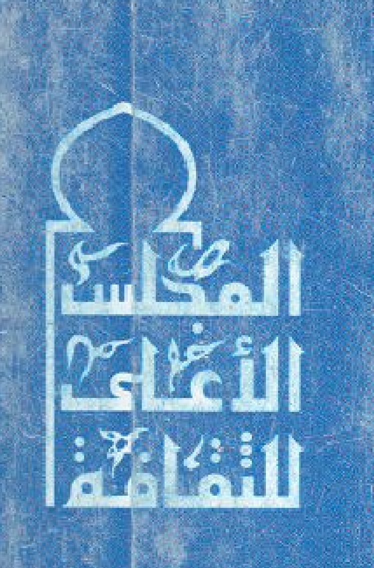
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠ – خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية مجلد ٢ ج٢	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ . أ . رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى

٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتي روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ربيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النتة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى

العنوان	المؤلف	المترجم
٤٧٨ – الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولي شي دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	ت : أحمد الشامى
٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ – التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ – الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ – هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ – أسمار الببغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ – نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ – محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ – خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ – كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ – اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ – الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوانو باتولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ – العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض
٤٩٨ – النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت : أحمد على بدوى
٤٩٩ – تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت : فيصل بن خضراء
٥٠٠ – فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت : طلعت الشايب
٥٠١ – تاريخ النساء فى الغرب	أرثر جولد هامر	ت : سحر فراج
٥٠٢ – أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت : هالة كمال
٥٠٣ – مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	ت : محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤ – كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٥ – كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٦ – ربما كان قديسًا	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥٠٧ – سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت : شوقى فهيم
٥٠٨ – المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبد الباقى جلبنارلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩ – الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	آدم صبرة	ت : قاسم عبده قاسم

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢١٠٢١ / ٢٠٠٢





أحرزت دراسة الفقر والإحسان فى التاريخ الإسلامى تقدمًا مهمًا فى السنوات الحالية. ويقدم كتاب آدم صبرة أول معالجة طويلة وافية للموضوع؛ إذ إن الكاتب بتركيزه على القاهرة فى عصر سلاطين المماليك يستكشف موقف المسلمين من الفقر: لماذا وكيف كانوا يقدمون الصدقات، وتجربة أن يكون المرء فقيرًا فى مجتمع إسلامى. وهو يضع فى اعتباره أيضا دور الأوقاف فى تقديم الطعام، والتعليم، والرعاية الصحية للفقراء فى مصر العصور الوسطى. وهذا تقرير أخاذ عن عالم بعيد تمامًا عن شئون الأمراء والعلماء، ومن ثم عن المجال التقليدى للدراسات المملوكية. هذا الاتجاه مع المقارنات التى يقدمها المؤلف عن الفقر والعوز فى أوربا والصين خلال الفترة نفسها سوف يغرى جمهرة عريضة من الباحثين من داخل حقل الدراسات المملوكية ومن خارجه

تصميم الغلاف / مجاهد العزب